SEGUNDA EDICION

Intelectuales y Pueblo

Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci

JOSE FRANCISCO GOMEZ HINOJOSA



Intelectuales y Pueblo

Colección ANALISIS

SEGUNDA EDICION

Intelectuales y Pueblo

Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci

JOSE FRANCISCO GOMEZ HINOJOSA



EDICION GRAFICA : Jorge David Aruj
PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez

320.01
G633-i-2 Gómez Hinojosa, José Francisco
Intelectuales y pueblo: un acercamiento
a la luz de Antonio Gramsci José Francisco Gómez Hinojosa.
—2. ed. — San José: DEI, 1989.
288 págs.; 21 cm. — (Colección análisis)

ISBN 9977-83-006-1
(ISBN 9977-904-52-9 Primera edición)

1. Ciencias políticas — Filosofía.
2. Conocimiento, Teoría del.
I. Título. II. Serie.

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-006-1
(ISBN 9977-904-52-9 Primera edición)

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR

CONTENIDO

SIGLAS UTILIZADAS

AC	Acción Católica
ASEL	Asociación Social Ecuménica Latinoamericana
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CAM	Centro Antonio de Montesinos
CEB'S	Comunidades Eclesiales de Base
CEE	Centro de Estudios Ecuménicos
CEI	Compagnia Edizioni Internazionali
CGL	Consiglio Generale dei Lavoratori
CPC	La Costruzione del Partido Comunista
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
DEI	Departamento Ecuménico de Investigaciones
FCE	Fondo de Cultura Económica
LC	Lettere dal Carcere
MC	Mundo Crático
ME	Mundo Epistémico
MEW	Marx-Engels Werke
ON	L'Ordine Nuovo
PCI	Partido Comunista Italiano
PCUS	Partido Comunista de la Unión Soviética
PMT	Partido Mexicano de los Trabajadores
PSI	Partido Socialista Italiano
PSUM	Partido Socialista Unificado de México
PUF	Presses Universitaires de France
Q	Quaderni del Carcere

REB	Revista Eclesiástica Brasileira
SCDF	Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe
SFON	Socialismo e Fascismo. L'Ordine Nuovo
SG	Scritti Giovanili
SIAL	Servizio Informazione America Latina
SM	Sotto la Mole
TL	Teología de la Liberación
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
USA	United States of America

PROLOGO

Siempre he experimentado una especie de "alergia" a la lectura de tesis doctorales. Suelen ser obras larguísimas, aburridas, terminológicamente complicadas y de una exquisitez académica poco accesible a los no-especialistas. Si no fuera por lo que he aprendido de la obra que ahora presento, me atrevería a decir que las tesis doctorales son "cosas de intelectuales". . .

Pues bien, aquí estoy ahora –indebidamente– escribiendo el prólogo de una de esas obras a las que me acerco solamente cuando no hay más remedio. Digo "indebidamente" porque hay –por lo menos– dos razones por las cuales no soy la persona adecuada para escribir este prólogo. La primera es que yo, de la arcana ciencia filosófica, domino solamente lo necesario para no ser llamado ignorante, y esta tesis –aunque suene a sociología– es realmente una tesis filosófica. Más aún, para ser todavía más concreto, mi conocimiento de Gramsci era superficial y a-crítico y todo lo que actualmente sé de él lo he aprendido del contacto con el autor de esta disertación. A pesar, sin embargo, de las largas discusiones y reflexiones comunes de estos años, no soy (y, a decir verdad, tampoco aspiro a serlo) un especialista de la filosofía gramsciana.

La segunda razón es que el prólogo de una obra que tiene aspiraciones a ser publicada (¡y vendida!) es, normalmente, escrito por una persona famosa. En nuestros días, el prólogo de un libro es ya su primer elemento de propaganda; un libro presentado por un escritor conocido internacionalmente o por una persona de singular estatura intelectual y/o moral, tiene muchas más probabilidades de ser comprado y leído que un libro prologado por un "ilustre desconocido". Conozco la "caza" a la que están sometidos personajes famosos de parte de nuevos escritores en busca de un espaldarazo . . .

A pesar de estas dos razones me he decidido a escribir este prólogo porque tengo muchas cosas que agradecerle a este trabajo y a su autor.

La primera cosa que quisiera relevar es que, no obstante ser una tesis para conseguir el grado académico de doctor en filosofía, el autor no ha escogido uno de esos temas de "ciencia filosófica pura" en los que un verbalismo estéril elude la problemática real. Hablar de los "grados del ser" o de la "ontologización de las categorías mentales", hubiera sido más fácil; este tipo de temas rodea al escritor de un aura de cientificidad que lo hace digno de veneración de parte de los cultivadores de contenidos filosóficos obsoletos y de los amantes de sutiles malabarismos mentales, cuanto más incomprensibles, más alabados. Las facultades filosóficas suelen estar plagadas de esta clase de arqueólogos del pensamiento, maestros de la inutilidad y propugnadores del inmovilismo histórico.

La primera razón, pues, por la que acepté escribir este prólogo, era celebrar la valentía del autor de ir en contra de estas corrientes, en un momento en el que vientos neo-idealistas soplan con fuerza en las universidades europeas y la moda de la sofisticación del pensamiento amenaza con imponerse de nuevo en los centros de estudios filosóficos. Valentía, sí, porque esta tesis huele más al lodo de las colonias proletarias de México que a un escritorio limpio y ordenado; porque detrás de sus líneas se percibe con claridad el palpitar de la vida diaria y el anhelo de la transformación social, y porque el deseo de conseguir un título académico no sofocó el interés vital del autor: arrojar un poco de luz sobre una problemática a la que cotidianamente se enfrentan personas y grupos que, en América Latina, luchan por una sociedad más justa y fraterna. Valentía, sí, porque en más de un país de nuestro Continente, este tipo de posición despierta sospechas y pone en peligro un "buen" puesto en una "buena" universidad.

Una segunda cosa que tengo que agradecerle a esta tesis es que haya iluminado mi concepción de Gramsci. Los que leemos asiduamente las producciones de la nueva teología latinoamericana ("nueva", no por reciente, sino por diversa), nos hemos habituado a las continuas alusiones a Gramsci y al "intelectual orgánico". No hay prácticamente un solo teólogo de la liberación que no haya tocado el tema. Esta tesis explicita, critica, aclara, remodela esta concepción gramsciana de intelectual y nos libra del peligro de aceptar a-críticamente esta noción por el simple hecho de haber sido enunciada por Gustavo Gutiérrez o Leonardo Boff. Una aproximación crítica al pensamiento de Gramsci en este renglón era necesaria y la obra que ahora presentamos nos la proporciona.

Otro elemento importante que quisiera resaltar es que el autor ha sabido hacer una investigación "parcialmente objetiva", es decir, una obra en que la rigurosidad científica no está reñida con una toma de posición precedente. El intelectual y la base que son estudiados en esta disertación no son ideas abstractas, sino miembros de un proyecto de transformación social que tiene una dirección bien determinada. La objetividad de la investigación no ha impedido que el autor se muestre

comprometido con los proyectos reales y las esperanzas ciertas de los pueblos latinoamericanos; ésta es una obra en la que, para decirlo con la terminología que el autor maneja a lo largo de su argumentación, "lugar epistemológico" y "lugar social" conforman una armonía dialéctica. En pocas palabras, una obra "de parte" (no "de partido"). Un ejemplo claro es el apoyo total, crítico pero irrestricto, que se transparenta en cada alusión hecha al proceso revolucionario nicaragüense. Los que creemos en Nicaragua y la consideramos la puerta abierta de un futuro diferente para los pueblos latinoamericanos, no podemos no compartir esta "parcialidad crítica", especialmente en momentos como los presentes, en los que una "prudencia" de sospechosa extracción ideológica aconseja no hablar más de transformación de la sociedad, sino de "espíritu de renovación"; no de miseria, sino de "bajas condiciones de vida"; no de liberación sino de "reformas urgentes"; no de torturas, sino de "abusos de autoridad". . . ¡Como si el conflicto social se resolviese con el hecho de darle un nombre más elegante o de referirnos a él sólo en voz baja! Esta misma "parcialidad objetiva" es la que hace que la utopía del "intelectual colectivo", aunque venga formulada explícitamente al final de la disertación, penetre cada una de sus partes y constituya el telón de fondo de toda la obra. En esta utopía, el autor comparte con los lectores no ya un análisis frío, sino su propia esperanza.

Una última cosa que quisiera agradecer al autor es que haya estado abierto a las críticas y correcciones de los que, durante estos años, compartimos la reflexión, elaboración y redacción de esta tesis. Conocí hace algún tiempo un compañero al que muchos llamaban "el monje" porque convirtió su cuarto en un "huerto sellado" al que sólo tenían acceso él y su mundo de ideas. Hizo una brillante tesis (también en filosofía, por cierto) y mereció la máxima calificación. Nuestro autor escogió un estilo diferente de trabajo, un camino esencialmente diverso. No es simple retórica decir que la tesis que ahora prologamos es un trabajo "de conjunto". A través de largas conversaciones, de inquietudes compartidas y de discusiones acaloradas, todo el grupo de amigos cercanos al autor nos vimos involucrados, en mayor o menor grado, en la reflexión sobre el problema de la relación entre intelectuales y base. Nuestras experiencias precedentes, las lecturas que hacíamos, los problemas que enfrentamos juntos, nuestros proyectos de trabajo futuro en México, todo esto fue material que, en simbiosis evolutiva, se fue asumiento críticamente en la reflexión y en el trabajo de investigación propiamente dicho. La experiencia de cada uno, compartida fraternalmente durante cuatro años, constituye el sustrato existencial de esta tesis. Los que tùvimos la suerte de participar en esta especie de "trabajo colectivo", podemos ahora descubrir aquí y allá, a lo largo de toda la obra, las huellas de nuestras opiniones asimiladas y reelaboradas; ellas constituyen el testimonio de la evolución y del enriquecimiento del autor al contacto con experiencias y opiniones distintas de la suya.

Hubiera querido extenderme un poco más para hablar con mayor abundancia de la personalidad del autor, pero me temo que en este campo, la entrañable amistad que nos une me impediría ser objetivo. Es de muy mal gusto convertir un prólogo en un panegírico y yo prefiero no correr ese riesgo.

No quisiera terminar sin unirme a la sabia crítica de Enrique Berlinguer dirigida a los especialistas de Gramsci en México: ¡Ya se ha estudiado demasiado a Gramsci! Hemos convertido en contemplación inútil lo que podría ser utilización crítica; en objeto de disección intelectualista lo que podría ser un arma más en la transformación de la sociedad. ¡Cuidado con los teoricismos a-prácticos! Ya lo decía el escritor italiano Ignazio Silone (contemporáneo, por cierto, de Gramsci y compañero suyo en los años de la clandestinidad) en una de sus mejores novelas: ". . . de inteligencia hay, incluso, demasiada y no por esto el mundo ha mejorado. . ."

Mi deseo es que éste sea el último trabajo académico sobre Gramsci antes de que los intelectuales mexicanos comiencen a utilizar críticamente sus categorías de pensamiento para cambiar el México en que vivimos. Ya basta de tanto estudiar a Gramsci, ¡utilicémoslo en un proyecto concreto y realista de transformación social! Sólo entonces, estoy seguro, esta tesis cumplirá el objetivo más profundo que el autor se planteó al escribirla.

Raúl H. Lugo Rodríguez
Roma, Italia 1986

INTRODUCCION

1. OBJETIVOS

En la presente disertación pretendemos demostrar que es posible analizar la relación entre el intelectual y la masa en Antonio Gramsci tomando lo "epistémico" y lo "crático" como puntos de referencia adecuados. La primera expresión, lo "epistémico", denotará todos los aspectos teóricos que nuestro autor desarrolla con amplias referencias a lo cultural; la segunda, lo "crático", expresa sus concepciones prácticas con claras incidencias en lo político.

Nuestra aproximación a los textos gramscianos estará marcada por esta impronta: estudiar su pensamiento sobre las relaciones intelectuales-masa bajo esa doble óptica y presentar una serie de análisis influidos por esta razón cultural-política, teórico-práctica. Esto quiere decir que no pretendemos ofrecer al lector un estudio más, entre los muchos y muy buenos ya existentes, sobre el "Gramsci total" y su pensamiento en general; sin embargo, acercarnos de esta manera a uno de sus temas fundamentales nos posibilitará también entrar en contacto con muchos aspectos de su rico bagaje productivo, poseer una idea global sobre su obra y, de esa manera, elevar algunas críticas desde diversas perspectivas.

El estudio que hacemos de nuestro autor, objetivo fundamental de la disertación, va considerado como el marco teórico en torno al cual analizamos una problemática determinada: las relaciones ya mencionadas. Además, entonces, de ese objetivo de clara índole académica —requisito fundamental para obtener el grado de doctor en filosofía— nuestro trabajo pretende alcanzar otros objetivos, ya no fundamentales, pero también importantes. En efecto, queremos reflejar una problemática que, durante nuestra labor pastoral en una parroquia de la diócesis a la que servimos —Monterrey, México—, ocupó mucha de nuestra atención y exigió respuestas adecuadas; en este sentido, y aunque no descubramos la solución a ese problema, el hecho de clarificar aún más los términos de la discusión ayudará a un mejor tratamiento de la situación.

La presentación final de algunas propuestas de tipo personal-práctico para encontrar una relación positiva y unitaria entre intelectuales y base, último capítulo de la obra, está concebida con esa finalidad. No buscamos ofrecer una "receta de cocina" para el problema que nos ocupará pero sí lanzar algunas perspectivas de acción que ayuden a mejorar tales relaciones.

2. METODO

La presentación general de la obra está impostada de acuerdo al método –tan grato a nosotros– de Ver, Juzgar y Actuar: [1] los tres verbos corresponden a las tres partes del trabajo. Partimos de una problemática concreta en la primera parte –Ver–, seguimos con el análisis de ese problema –Juzgar– y concluimos con las posibles pistas prácticas en orden a la solución de las cuestiones que los pasos anteriores han suscitado –Actuar–. Obviamente, dado el objetivo de la disertación, nos detendremos principalmente en el segundo momento del proceso que consideramos como marco teórico. [2]

Por lo que se refiere a la segunda parte, la más extensa y principal, hemos adoptado el método estructural-sincrónico, sin rechazar, no obstante, la utilización eventual del análisis genético-diacrónico; es decir, estudiamos el aporte que Gramsci hace sobre la problemática estudiada al interior de su sistema total de pensamiento, dejando ver la lógica que hay detrás de sus concepciones sobre las relaciones entre intelectuales y masa e interrelacionando esos resultados con el resto de sus temáticas relevantes. Para el estudio particularizado del concepto intelectual, presentamos un breve recorrido diacrónico del mismo, privilegiando dos etapas fundamentales en la vida de nuestro autor: antes de la cárcel y el período carcelario. [3]

3. LIMITES

La temática que hemos escogido, las relaciones entre intelectuales y base, puede ser analizada desde diversas ópticas; varias son las cien-

1) Sobre los orígenes del método ver Fievez, M. – Meert, J., *Cardijn*, Evo, Bruxelles 1969; sobre su uso en América Latina, Boran, J., *El sentido crítico del método Ver-Juzgar-Actuar para pequeños grupos de base*, Loyola. São Paolo. 1977. Los hermanos Boff hablan de mediación socio-analítica, mediación hermenéutica y mediación práctico-pastoral, ver Boff, L., *La fe en la periferia del mundo*, Sal Terrae, Santander 1981, pág. 75-78 y las citas que ahí da de su hermano Clodovis.

2) Normalmente, y de acuerdo con los orígenes cristianos de este método y su utilización eminentemente pastoral, la parte del Ver incluye no sólo la presentación de la problemática sino el análisis de la misma, dejando al Juzgar el recurso a la Sagrada Escritura y al Magisterio eclesiástico. Como el lector se ha dado cuenta, no somos rigurosos en el uso del método pero creemos que sirve para nuestros objetivos.

3) Esta terminología la hemos tomado de Steidl-Meier. P., *Análisis marxista-análisis social*, Secretariado social s.j., (mimeo), Roma 1981, pág. 43-44.

cias sociales interesadas en este fenómeno. La Sociología, la Psicología y la Teología son algunas de ellas.[4]

En efecto, los mismos términos "intelectual" y "base" –o "masa" como más adelante explicaremos– son de extracción claramente sociológica en cuanto expresan el primero una función y el segundo una posición al interior de la sociedad. Cualquier análisis que se haga sobre ambas acepciones deberá sujetarse a una encuadratura de este tipo buscando resaltar sus relaciones con otras funciones, las causas de tal disposición en el mapa estructural de cualquier formación social y el recuerdo de que los dos conceptos nacieron casi contemporáneamente al surgimiento de la sociología como ciencia social.[5]

La atención que la psicología social ha dedicado a los fenómenos masivos es igualmente digna de consideración. El análisis de las respuestas que la masa da a los postulados autoritarios que descubre en los intelectuales, la manipulación –siempre en el terreno de lo psicológico– que algunos medios sociales de comunicación quieren ejercer sobre ella, son solamente algunos de los enfoques que se plantean desde este ángulo de la ciencia. Lo mismo se diga de las dificultades de tipo psicológico que intelectuales y masa encuentran cuando entran en relación: el mutuo rechazo por la falta de identificación, dificultades de comunicación dado que se piensa y se habla de acuerdo con dos visiones del mundo diversas, la ausencia, en suma, de una comprensión vital, son problemáticas no poco frecuentes.[6]

La teología, por su parte, no ha quedado exenta de este interés, principalmente en América Latina, latitud que necesita de un nuevo tipo de relación entre teólogo –intelectual– y masa. Uno de los postulados de la relativamente reciente Teología de la Liberación es el que sostiene la necesidad del teólogo a la comunidad eclesial, agrupación formada casi en su totalidad por personas de la masa; de esta forma, se podrá hacer una "nueva teología" no en cuanto a sus contenidos, siempre clásicos, sino por el método que se emplea. El intelectual-teólogo no parte del dato teológico que los libros le han enseñado sino del contacto con la práctica de fe que esa masa cristiana vive. La problemática, lejos de haber logrado una consolidación temática y terminológica, está aún en vías de elaboración, sobre todo en lo que respecta al método teológico.[7]

4. Lo mismo dígase de la Historia, la Economía, la Pedagogía, las Ciencias Políticas, etc. Han privilegiado esta temática.

5) Ver AA.VV., *Gli intellettuali e la società*, Feltrinelli, Milano 1969, y las voces "intellettuale" y "massa" en AA.VV., *Dizionario di Sociologia*, Paoline, Milano 1976, pág. 652-660 y 728-733.

6) Sobre esta problemática ver Le Bon, G., *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1970.

7. Ver Segundo, J.L., "Dos Teologías de la liberación" en *Teología abierta*, III, Cristiandad, Madrid 1984, pág. 129-159. Sobre el método en la Teología de la Liberación ver el ya clásico Vidales, R., "Cuestiones en torno al método de la teología de la liberación", en Gibellini, R., *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1977, pág. 41-62.

Pues bien, nuestro trabajo se colocará estrictamente bajo los enfoques de una óptica filosófica, tratando de resaltar los elementos teórico-prácticos que hay detrás de las relaciones entre intelectuales y base e intentando descubrir las condiciones de posibilidad de tales relaciones. Los dos niveles de acercamiento, gnoseológico y ético-social, nos colocan al interior de esas dos disciplinas filosóficas sin negar, no obstante, algunos contactos con las ciencias mencionadas que presentan igual interés en nuestro tema.

4. PRESUPUESTOS

Estamos convencidos de que la hermenéutica, entendida como actividad interpretativa de textos escritos, posee un doble carácter: lo que "sale" del texto –exégesis– y lo que "entra" en él –eiségesis–; el primero expresa lo más puramente posible una realidad que quiso escribirse y el segundo denota el horizonte vivencial en el que el lector realiza tal actividad. De esta forma, siempre se hace una re-lectura del sentido de un texto de acuerdo con la carga hermenéutica que el lector trae consigo; en términos gráficos, todos tenemos unos determinados anteojos para leer, aparatos que están llenos de nuestras concepciones, certezas, dudas, visiones del mundo, fracasos, éxitos, angustias y esperanzas.[8] Además, somos conscientes de las dificultades que existen para que nosotros podamos expresar por escrito lo que realmente pensamos, para que el lector pueda leer lo que realmente está escrito y, por último, para que él llegue a comprender lo que nosotros intentamos manifestar. El proceso, pues, de comunicación entre autor y lector tropieza con estos obstáculos hermenéuticos y solamente un diálogo permanente puede superarlos.

Así las cosas, la necesidad de este diálogo posterior a la lectura de la disertación es palmaria, no solamente para alcanzar la comprensión mutua obtenida como síntesis de un proceso dialéctico escritura-lectura, sino para vencer las barreras de un lenguaje que tanto a lectores intelectuales o pertenecientes a la base puede dejar insatisfechos; los segundos lo encontrarán, posiblemente, demasiado abstracto o "elevado", mientras que aquéllos lo considerarán superado o falto de consistencia. A ambos pedimos paciencia y ofrecemos disposición para ese diálogo.

Una última palabra antes de pasar a la descripción global de nuestro trabajo. Existen diferentes situaciones que han condicionado nuestro

8. Esta terminología la hemos ido asumiendo, poco a poco, gracias al influjo que algunos amigos, estudiantes de Teología y Sagradas Escrituras, han dejado en nosotros después de estos años de convivencia en Roma. Pueden consultarse, entre muchas obras al respecto, los estudios de Croatto, S., "Biblical Hermeneutics in the Theologies of Liberation", en *Irruption of the Third World. Challenge to Theology,* Orbis Books, New York 1983, pág. 140-168, y Pikaza, X., *Experiencia religiosa y cristianismo,* Sígueme, Salamanca 1981, pág. 17.

interés por este tema y la forma en que lo desarrollaremos; es necesario que el lector esté informado. Nuestra condición de cristianos, presbíteros y latinoamericanos ha influído decisivamente en los intereses que pululan en nuestra mente y corazón, en el pasado cultural del que somos deudores y en las expectativas futuras que anhelamos, elementos todos que dan una impronta peculiar a la disertación. Como cristianos y presbíteros llegamos a este estudio con una serie de posiciones ya adquiridas, como lo son el "apriori interpretativo de la visión de fe" [9] y una experiencia ministerial determinada; el haber estudiado filosofía y teología en un seminario católico, el sentirnos –más como deseo que como constatación fáctica– hijos del viento fresco que trajo consigo el Vaticano II, han propiciado una aproximación singular a la temática por analizar. No somos los primeros en sostener tal presupuesto epistemológico. [10]

Por otra parte, nuestra experiencia latinoamericana y la participación en los talleres del DEI, nos han servido para entrar en contacto con tantas personas de esa base ansiosa de liberación, de encontrar condiciones de vida más humanas, de llegar a la superación de ancestrales explotaciones y opresiones; nuestra disertación, sin pretender ofrecer una rápida solución para tan ingentes problemas, busca, eso sí, aportar un granito de arena a la reflexión que en los últimos años se ha hecho en nuestro continente sobre posibles vías de salida de tales situaciones injustas.

5. PLAN DE LA OBRA

Nuestra disertación está dividida en tres partes. La primera de ellas presenta la problemática de la relación entre intelectuales y base incluyendo un solo capítulo, que tiene como finalidad ubicar histórica y cronológicamente esa relación.

La segunda parte, la más extensa, analiza la relación entre intelectuales y masa a la luz de Antonio Gramsci; ya hemos dicho que lo consideramos como el segundo momento de un proceso analítico que otorga un marco teórico en torno al cual se realiza la investigación.

9) Pikaza, X., *Experiencia . . ., op. cit.,* pág. 18. De todo lo anterior, resulta claro que nuestro trabajo no será "neutral" o desinteresado. Quizá algunos lo consideren demasiado "católico" y otros muy "peligroso". Nuestra disposición al diálogo, sin embargo, está en pie. Nuestras convicciones, aparecidas en las próximas páginas, también . . .

10) Karl Mannheim afirma que: ". . . toda formulación de una problemática resulta posible sólo si existe una experiencia humana real, previa, que implique semejante problema; en la selección que se hace de la multiplicidad de datos, está implicado un acto de voluntad del sujeto del conocimiento; y las fuerzas que surgen de la experiencia viva tienen importancia para la dirección que sigue el estudio del problema", en *Ideología y utopía,* Aguilar, Madrid 1973, pág. 271, citado por Araya, V., *El Dios de los pobres,* Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica 1983, pág. 29.

Esta segunda etapa está compuesta de cinco capítulos: una visión biográfico-bibliográfica sobre nuestro autor y sus influjos, el estudio de su mundo epistémico, la consideración de la relación teoría-práctica como puente intermedio entre ese mundo y el crático, siguiente capítulo, para concluir esta parte con algunas anotaciones críticas a las concepciones gramscianas estudiadas.

Por último, en la tercera parte, intentamos lanzar algunas pistas de solución sobre la problemática analizada, dedicando un único capítulo a la propuesta de aportes personales-prácticos.

La conclusión, eminentemente reasuntiva de los elementos que aparecieron a lo largo de nuestra disertación, y el aparato bibliográfico final ponen término al estudio que presentamos en este momento al lector.

Primera Parte

La Problemática de la Relación entre los Intelectuales y la Base

Iniciamos nuestra disertación presentando la problemática que las relaciones intelectuales-base plantean. Esta parte quiere estar en consonancia con el "Ver" o mediación socio-analítica, que hemos mencionado; trataremos, pues, de clarificar lo más posible el problema del que nos ocuparemos, proponiendo al lector una "fotografía" del mismo.

Para lograr lo anterior, hemos destinado un capítulo: la ubicación histórico-terminológica de la problemática. Como su nombre lo indica, queremos situar precisamente en la historia y en el rigor conceptual los elementos esenciales de la relación a analizar.

Partimos de una narración, recurso poco frecuente en trabajos de índole académica como una disertación doctoral, pero dúctil en la intención de llevarnos, ya desde el inicio, a la confrontación directa con las situaciones que reflejan la conformación del tema. Explicamos, a continuación, ese cuento para resaltar algunos de los aspectos en los que pondremos mayor atención. En seguida, nos abocamos a la descripción de ciertos modelos de relación entre intelectuales y base, situamos históricamente tales paradigmas y recorremos algunas definiciones de esos conceptos. Concluimos este primer capítulo y primera parte justificando la elección de Antonio Gramsci como marco teórico de nuestra disertación.

Capitulo I

Ubicacion Historico-terminologica de la Problematica

1. PARA EMPEZAR . . . UN CUENTO [1]

Esa noche regresamos ya tarde a la casa parroquial; Doña Lupita nos había invitado a cenar y demoramos esperando a su esposo, Don Esteban, que regresaba del trabajo. Cada vez que podía nos repetía, alegre, que era una gracia de Dios el que "los padrecitos visitaran su casa". Cosa rara en Monterrey, había llovido por la tarde y las calles se encontraban llenas de lodo. Diego no hablaba mientras conducía con dificultad el "Safari", único medio capaz de salir victorioso en la diaria lucha contra los caminos empantanados y sinuosos de los que estaba plagada nuestra parroquia. Situada en la periferia de la gran ciudad, la "comunidad de comunidades" –como orgullosa y frecuentemente la llamaba Diego– sufría de todas las privaciones y limitaciones características de los cinturones de miseria. El permanente lodo, pese a las escasas lluvias, era sólo una de ellas.

"¿Por qué tan callado?", le pregunté una vez que nos colocamos delante de la televisión para ver y escuchar las noticias del día. "Pienso en la reunión", respondió entre confuso y preocupado dándome las buenas noches. La actitud de Diego no era rara para mí; aunque tenía poco tiempo de conocerlo –sólo hacia tres años que trabajábamos juntos– siempre se había mostrado transparente en su trato. "A veces se acuerda que es el párroco", acostumbraba decir Chuchi, la secretaria, cuando lo veíamos controlando los libros de administración parroquial, siempre en desorden.

La verdad es que Diego pocas veces nos recordaba a sus vicarios el nombramiento que lo acreditaba como párroco; normalmente convi-

1) La presente narración entremezcla elementos reales con fantásticos; sin embargo, son reflejo de una realidad y expresión existencial de una problemática. Los personajes aquí mencionados no son obra de la imaginación aunque sus nombres fueron cambiados (favor que le debo a Raúl Lugo quien nominó a las personas en base a mi descripción de las mismas pero sin conocerlas, por lo que su aporte es "neutral") para proteger a los inocentes . . . De esta forma, cualquier semejanza con la realidad . . . no es mera coincidencia.

víamos como compañeros –término que no le agradaba al Obispo–, ganábamos el mismo sueldo y el único privilegio del que disfrutaba era su responsabilidad ante todo tipo de autoridad: tanto el Obispo como el Gobernador lo llamaban a él para reprocharle actividades "peligrosas" de la parroquia.

Yo no comprendía el motivo de su preocupación. Salí a la calle a contemplar el cielo y sus estrellas, siempre evidentes después de una lluvia, y traté de repetir en mi cabeza el desarrollo de la reunión. El Consejo Parroquial sesionaba una vez a la semana. Compuesto por representantes de los grupos parroquiales y sectores de CEB's, era coordinado por el párroco a quien debíamos ayudar sus vicarios; la junta de esa tarde me había parecido tan normal como muchas otras, pero yo sabía que si Diego estaba preocupado, algo debía esconderse detrás de ese estado de ánimo; sus intuiciones eran casi siempre correctas. Después de las oraciones iniciales de rigor, nos planteamos como objetivo preparar el próximo encuentro parroquial al que asistirían ya no solamente los representantes de grupos y CEB's sino todos sus miembros. Estos encuentros se hacían una vez al año y tenían como finalidad evaluar las actividades de los doce meses anteriores programando las de los próximos. En la reunión se habló de las comisiones necesarias, de los gastos que se calculaban, de las invitaciones a otras parroquias, grupos no eclesiásticos y algunas organizaciones amigas. "Quizá el problema está en que Diego piensa que nos estamos burocratizando demasiado", me dije, pues cada vez había más reuniones, más comisiones, más tareas de organización.

Sin embargo, un detalle, hasta ese momento desapercibido, me vino a la memoria con sorprendente nitidez: la discusión en torno a los contenidos de la reflexión durante el Encuentro. En efecto, Máximo y su esposa, él ex-sacerdote y ella trabajadora social, insistían en que miembros "de la base" se encargaran de la mencionada comisión de contenidos; por su parte, Meche, la religiosa, encabezaba un grupo que proponía a los vicarios como encargados principales. Como es de suponerse, los argumentos a favor y en contra iban y venían en un clima de diálogo y fraternidad.

Diego, siempre mediador, propuso que tres miembros "de la base" y uno de los vicarios se encargaran del trabajo, proposición que fue saludada con beneplácito por la mayoría de los presentes, dando oportunidad para pasar a otros puntos en la agenda del día; si aquí hubiera acabado la discusión no habría existido ningún problema. No fue así, sin embargo. Una vez terminada la junta, me ocupé en platicar con el representante de los grupos juveniles quien, al mismo tiempo, representaba a la parroquia ante el Comité de Solidaridad con El Salvador; estábamos conversando sobre lo acaecido en la última sesión del Comité y de los siguientes trabajos por hacer. Mientras yo estaba en eso, Diego sostenía una animada discusión con Máximo y Meche, los protagonistas

de ambas facciones. No pude escuchar, absorto como estaba con el muchacho, los puntos de aquella conversación.

Una camioneta de la Policía pasó delante de la casa parroquial; aunque en México no había "toque de queda", los policías se encargaban de establecerlo para los enamorados que paseaban después de las ocho de la noche. Detrás de los policías, a prudente distancia, venían Cuca y su novio camino a casa de la primera. "Cuca me sacará de dudas", pensé, pues ella era la representante de las catequistas ante el Consejo Parroquial y muy amiga de Meche; seguramente había escuchado la discusión posterior a la reunión.

Así era. Con su lenguaje juvenil repitió los argumentos que había oído. Máximo insistía en que "las bases" debían participar más en la elaboración teórica de todos los contenidos, no sólo del próximo Encuentro, sino también del catecismo, del periódico parroquial, de los manuales que utilizaban los coordinadores de CEB's, de los esquemas con que se impartían las lecciones de la Escuela Parroquial para adultos. "¿Cuándo les vamos a dar oportunidad?, insistía, "seguimos siendo autoritarios y centralistas, no abandonamos nuestros vicios burgueses de intelectuales", acusaba. No era la primera vez que Máximo externaba tal opinión; en no pocas ocasiones habíamos transcurrido noches enteras platicando sobre el asunto; su convencimiento y radicalidad con respecto a la participación de esas bases en la organización y dirección de cualquier movimiento estaban fuera de duda. Era un "duro". Meche, como siempre desde que había llegado a la parroquia, insistía en el otro aspecto: las bases necesitaban ser dirigidas; era imposible exigir de un obrero, una ama de casa, un joven estudiante o un desempleado crónico la capacidad para redactar, poner en orden coherente y sistemático, contenidos teóricos con los que no tenían el mínimo contacto. Nosotros, "los intelectuales" –clérigos, religiosas, profesionales– teníamos ese privilegio y ese deber.

Cuca y su novio se alejaron y todavía en mi cama seguía pensando en lo mismo. Comprendí la preocupación de Diego pues la semana próxima recibiríamos la visita de la "Coordinadora Nacional de Barrios Populares" quien nos pediría nuestro ingreso a tal agrupación; aún no habíamos decidido qué hacer y la reunión del Consejo se venía encima. El problema sería el mismo: Meche opinaba que era peligroso incluirnos en tal movimiento, Máximo –pero sobre todo Rosario, su esposa– afirmaba que el momento oportuno había llegado. Su propuesta era respaldada por mucha gente de la base.

Llegué a la cita puntual, pues al Obispo le disgustaban los retardos. Cuando el día anterior me fue notificada su llamada, a través del Vicario para Asuntos Administrativos de la diócesis, me preocupé; todos sabíamos que el Obispo le encargaba las cuestiones más espinosas y casi siempre la convocación por su medio presagiaba regaños o llamadas de atención.

El Obispo me recibió con sus acostumbrados buenos modales; seguía tosiendo a causa de lo mucho que fumaba y me invitó –cosa no frecuente– a una taza de café. Después de platicar sobre los más diversos temas, abordó el punto central: "He consultado con los padres del seminario y otros colaboradores, y después de meditarlo largamente, quiero proponerle de nuevo que vaya a estudiar fuera del país". Efectivamente, no era la primera vez que oía esa proposición; el año anterior me había ofrecido lo mismo y yo me había negado a aceptar aduciendo poco tiempo de presencia en la parroquia. "Quiero trabajar al menos tres años para tratar de completar los planes que nos propusimos", le respondí en aquella ocasión. Por otra parte, no pocos de mis amigos opinaban –y yo mismo lo creía así– que la invitación del Obispo era una manera elegante de mandarme fuera por algún tiempo. Sin darme aún oportunidad para contestar, continuó: "tengo amigos en la Universidad de Tübingen a los que escribiré pidiendo su admisión a la Facultad de Teología. Usted sabe las repercusiones que ha tenido la obra de Hans Küng y qué mejor oportunidad para conocerlo de cerca".

Sonó el teléfono interrumpiendo nuestra conversación; al mismo tiempo entró a la oficina el P. Gustavo, amigo mío y hombre de confianza del Obispo. Era el Vicario para Ministerios Eclesiales. Con una grande sonrisa me dijo: "te felicito". "¿Qué piensa de mi proposición, padre?, regresó el Obispo colgando el teléfono.

La idea de salir a estudiar me agradaba, indudablemente; sin embargo, le expuse al Obispo mis inconvenientes para estudiar teología en Alemania. Estuve de acuerdo en que la infalibilidad del Papa o la existencia de Dios eran problemas serios y actuales, pero, reafirmé, no son nuestros problemas. La sonrisa de Gustavo iba desapareciendo poco a poco mientras yo hablaba; seguramente él había promovido mi candidatura para salir a estudiar y el hecho de negarme no le agradaba. "¿Por qué no estudiar en Brasil?", pregunté esperanzado, "todos sabemos que los teólogos brasileños trabajan en íntima conexión con las CEB's y sus aportes serían más benéficos para nuestras comunidades". El Obispo inició una larga justificación sobre la bondad de estudiar en Alemania; comprendí entonces por qué sus compañeros de Roma lo llamaban el "filotedesco" y recordé que en varias ocasiones me había hablado de sus deseos frustrados de estudiar en ese país. El insistía en Alemania, yo en Brasil.

"Encontremos una solución intermedia", terció Gustavo, quien se había mantenido atento a nuestro diálogo; "necesitamos alguien que estudie filosofía y una universidad de Roma ofrece cursos de marxismo en esa Facultad. Sabemos lo importante que es ese tema y no hay en la diócesis ningún especialista". El Obispo calló esperando mi reacción. Pedí tiempo para pensarlo y nos despedimos quedando de acuerdo en que, toda vez que yo hubiera tomado una decisión, la

comunicaría inmediatamente a ambos. "No lo piense mucho, padre", me dijo acompañándome hasta la puerta de su oficina.

Había un recado para mí en la parroquia: "Hoy a las ocho de la noche junta urgente. Cancela cualquier otro compromiso, por favor. Diego". Recordé que solamente en otra ocasión el párroco nos había citado de esa forma, la vez que el Obispo le comunicó que venía de visita pastoral y no estábamos preparados para recibirlo.

Fuimos llegando poco a poco. Me extrañó la composición del grupo ya que no eran los integrantes del Consejo Parroquial, no eran sólo los "intelectuales" –aunque ahí estábamos algunos– ni tampoco gente de "la base", exclusivamente; era una reunión en la que los dos grupos estaban representados. "Les he llamado, inició Diego, porque necesitamos discutir si nos integramos o no, como CEB's, a la "Coordinadora Nacional de Barrios Populares"; esta junta es de carácter informal y no tenemos autoridad para decidir nada. Quisiera solamente que compartamos nuestras opiniones al respecto". Chuchi, la secretaria, nos fue distribuyendo un refresco o una cerveza de acuerdo a las preferencias; hacía calor y se antojaba beber algo helado. "La parroquia paga, no se apuren", dijo, y todos reímos. El párroco le había insistido en la necesidad de informalizar la reunión y ella cooperaba.

Inmediatamente aparecieron las dos corrientes de opinión: quienes decían que era peligroso adherirse, quienes que era necesario. Gavino, uno de los vicarios, recordó la especificidad de las CEB's insistiendo en que éstas podían relacionarse *con* –subrayó– pero no convertirse *en* movimiento popular. Camilo, también vicario, recordó que el Reino de Dios se construye a través de mediaciones concretas y que esta "Coordinadora" era una de ellas. La discusión se animaba y Diego invitaba a que todos participáramos activamente, quería oír más opiniones. Doña Lucinda, siempre sencilla, indicó que las señoras del barrio le habían platicado que en esa "Coordinadora" estaban los del PSUM que eran comunistas. "Si de por sí, ya tenemos problemas con el gobierno, para qué queremos más". "A mí no me importa si hay comunistas o no –dijo Don Aureliano, obrero–, lo que sé es que en esa organización consiguen casas y como mi hijo mayor ya se quiere casar a lo mejor le dan una a él. Yo opino que nos metamos".

Yo miraba continuamente a Diego esperando descifrar las reacciones de su rostro; se mantenía atento e imperturbable. La discusión siguió y se plantearon distintas soluciones: quien opinaba que las CEB's no debían buscar el poder, otros pedían que Diego decidiera sin más consultas –"usted es el párroco", le dijeron provocando su malestar–, algunos, la mayoría, opinaron que ya era muy tarde y que la decisión la debía tomar el Consejo Parroquial. Diego agradeció nuestra presencia: "ya oímos muchas opiniones; vamos a ver qué se decide en el Consejo".

Nos invitó a cenar a Gabino, Camilo y a mí; el diálogo fue una continuación de la reunión y nos hizo ver que detrás de esa problemática había muchas cosas en juego y no solamente el entrar o no a una organización. Insistió en que el papel y los objetivos de las CEB's necesitaban ser aclarados y que en las disputas entre Máximo y Meche percibía las clásicas discusiones sobre las relaciones entre los intelectuales y las bases, los "teóricos" y los "prácticos". Camilo, el más radical de todos, reafirmó que debíamos aceptar lo que las bases dijeran; Gabino le insinuó que su postura era populista y que, a fin de cuentas, las bases siempre hacían lo que les decían los intelectuales. Obviamente, se ganó el calificativo de tirano por parte de Camilo. Yo aproveché el momento para consultar con ellos lo que el Obispo me había propuesto en la mañana; expuse mis inconformidades con respecto al proyecto-Alemania pero suponía que la solución-Brasil sería imposible. "Mejor estudia en Cuba", dijo Camilo, pero él mismo reconoció como descabellada tal sugerencia.

Regresamos a la casa parroquial. En la puerta de su recámara Diego me dijo: "si tienes que salir a estudiar, vete a Roma y plantéale a Gramsci estos problemas; estúdialo, critícalo, supéralo. Después regresas, aquí hay mucho trabajo". Yo había leído poco del italiano pero mucho había escuchado acerca de su obra e interés por los intelectuales. Desde lejos, parecía que él podía dar luz sobre nuestros problemas. Después de consultarlo con otros amigos y de pensarlo durante un tiempo, llamé al Obispo. Meses más tarde viajaba a Roma.

2. EXPLICACION DEL CUENTO

Podría parecer inusual o hasta poco riguroso comenzar una tesis doctoral de filosofía con un cuento; creemos, no obstante, que es un medio aceptable para que el lector, desde un principio, se compenetre existencialmente de la problemática que vamos a tratar. Algunas aclaraciones, sin embargo, son oportunas.

Muchos son los aspectos que, aunque revisten importancia, no nos interesa analizar a profundidad ni lo intentaremos en las próximas páginas. Tales son la figura del párroco que protagoniza toda la acción; las diversas posturas de los vicarios, la religiosa y demás participantes en las reuniones reseñadas; la organización de una parroquia que concede a su Consejo Parroquial facultades decisorias; la relación entre CEB's y movimientos populares; etc. Dos son los temas centrales que afrontaremos: la relación entre los intelectuales y las bases, y ¿dónde estudiar? Hagamos su análisis por orden, partiendo del primero y más importante.

La primera parte de nuestro cuento presenta un hecho que es muy frecuente en las parroquias que intentan vivir el espíritu de CEB's: lograr que, viviendo como verdadera comunidad, se pueda analizar

profundamente la realidad, reflexionarla a la luz de la fe, para transformarla liberadoramente. Pues bien, este hecho frecuente es: ¿hasta qué punto las bases deben participar en la elaboración de los programas de esas CEB's?, y por otra parte, ¿son capaces por sí mismas de tomar decisiones que comprometen todo el proyecto de CEB's? Creemos que no hay quien pueda responder con absoluta negatividad a estas preguntas pero los matices y explicaciones de una respuesta afirmativa pueden ser múltiples.

En efecto, tanto Máximo como Meche, polos de la discusión, plantean una seria preocupación. El primero exige congruencia con ese espíritu de CEB's ya mencionado, es decir, ¿cómo se puede hablar de una comunidad en la que todos participan responsablemente, de respeto por los laicos, si no se les da oportunidad de ser "sujetos" teóricos y políticos? Más aún, y he aquí la implicación filosófica, en los trabajos de CEB's pulula la idea, ya casi convertida en tesis, de que "hay que partir de la práctica", de los problemas concretos. Sobra decir que las bases son el prototipo de esa práctica y problemática concreta. Sin embargo, la postura de Meche no sólo se equipara a la de Máximo en preocupación ética sino que plantea igualmente razones válidas desde el punto de vista epistemológico. Suponer que las bases, por el simple hecho de serlo o de estar inmersas en la problemática concreta, son capaces de hilvanar discursos coherentes y sistemáticos sería ilusorio. Ellas, pese a la inmensa cantidad de valores que ostentan en todos los órdenes, se encuentran muy lejos de una posición intelectual que les posibilite la dirección teórica de un proceso, no solamente porque muchos de sus miembros no han disfrutado de una preparación escolar sino porque la intelectualidad es, a fin de cuentas, un hábito que debe ser ejercitado, ejercicio al que están poco habituadas. Las bases, en esta perspectiva, deben ser ayudadas intelectualmente.

En medio de estas discusiones, aparece siempre un peligro: pasar a posturas maniqueas. Es decir, identificar a "lo práctico" con "lo bueno" y a "lo teórico" con "lo malo" —o a la inversa—; dos principios igualmente potentes que luchan por imponerse y que son irreconciliables entre sí. Sobre este punto volveremos en el último capítulo. Completemos nuestro análisis del primer tema central.

En las relaciones entre intelectuales y bases al interior de las CEB's no solamente el problema de la participación teórica de ellas ha causado polémica. La participación política de las mismas es otra fuente de confictos, como hemos visto. Tal es el contenido de la tercera parte de nuestra narración. La seriedad de los dos planteamientos que allí aparecen está fuera de discusión, aunque hayamos insertado opiniones que, teniendo como objetivo "vitalizar" la lectura, no dejan de reflejar la mentalidad y esperanzas de las bases: "con los comunistas no podemos estar los cristianos" o "esa organización es buena porque concede casas", etc. La primera proposición de la reunión, la de Camilo,

es la participativa: las CEB's en bloque deben participar –nunca se puso en duda la participación individual de quien libremente quisiera hacerlo– de acuerdo con la misma congruencia antes mencionada. No basta hacer un profundo análisis de la realidad, ni reflexionarla a la luz de la Biblia, el Magisterio de la Iglesia y las Ciencias Sociales; hay que llegar a la acción transformadora y las organizaciones populares son un medio, no el único pero si *uno*. Además, si las bases deciden participar: ¿por qué impedirlo? El segundo planteamiento, tipificado en Gabino, además de considerar aspectos de orden teológico como la especificidad de las CEB's, se interroga sobre la capacidad decisional de las bases: ¿hasta qué punto son ellas verdaderamente conscientes de lo que hacen? ¿No estarán siendo manipuladas por las organizaciones políticas? ¿No necesitarán la ayuda de sus intelectuales para adquirir lucidez?

Como podemos observar, en el fondo de ambas problemáticas, teórica y política, aparece la relación entre intelectuales y base como fundamental. Este es el primer y más importante tema central del cuento. Pasemos al segundo: ¿dónde estudiar?, que corresponde a la parte de nuestra narración en la que se da el diálogo con el Obispo.

Superados los aspectos literarios del cuento –motivo de la invitación, interés del Obispo por Alemania, etc.–, debemos desentrañar lo que se encuentra detrás de esas imágenes. En primer lugar, aparece un serio intento por buscar el lugar de estudio que más sirva a la solución de los problemas; en este sentido se rechazan, aunque implícitamente, dos peligros muy comunes. De un lado, un nacionalismo exacerbado que considera todo lo que viene de fuera como negativo –"solamente hay que estudiar en México, o a lo mucho en América Latina"–; por otra parte, un elitismo extranjerizante que supone cualquier estudio en el extranjero, principalmente en Europa o EE.UU., como más válido que los locales –"tal intelectual está mejor preparado que los demás porque estudió en Francia"–. Los protagonistas de la narración evitan este error. Buscan, si bien con distinta óptica, la solución de los problemas a través de una mejor preparación. El Obispo propone estudiar "una problemática de actualidad"; se le responde sosteniendo que esos "no son nuestros problemas". Estamos, pues, ante dos lugares: uno en donde la problemática se verifica de modo práctico y otro en donde la teoría se cultiva; Brasil aparece como un lugar que puede absorber los dos aspectos.

Pues bien. Nos interesa resaltar que estos dos lugares corresponden a lo que se ha llamado "lugar social" y "lugar epistemológico" en lo referente al compromiso social del intelectual.[2] El primero, lugar social, expresa el "topos" en el que el filósofo o cualquier científico se encuentra; sería la "situación de clase" en la que él descubre una problemática

2) Sobre estas expresiones ver Boff, C., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, págs. 300-310.

y trata de resolverla. Las mismas ciencias deben ser coherentes con este lugar pues de él depende la relevancia temática que hagan y, en este sentido, una filosofía que se realiza en América Latina analizará los problemas propios del hombre latinoamericano y no del europeo, sin que esto signifique "cerrazón histórica" como lo veremos al final de la investigación. Sin embargo, las ciencias y sus científicos se sitúan tambien en un "lugar epistemológico", que tiene que ver con los criterios de metodología interna y propia de tal ciencia; es decir, la filosofía, como cualquier otra ciencia, posee reglas epistemológicas que le dan validez a su verdad interna. Ambos lugares, el social y el epistemológico, son necesarios en la valoración de cualquier ciencia, de ahí que se afirme en la narración la validez epistemológica de la obra de Küng –y quizá social para Alemania y Europa– pero su insuficiencia social para América Latina. Volveremos en nuestro último capítulo sobre esta interesante problemática; bástenos, por ahora, llamar la atención sobre algunos errores al respecto, por ejemplo, la infeliz confrontación entre "ciencia burguesa y ciencia proletaria",[3] o "teología comprometida" y "teología alienada" en las que ambos lugares se confunden sin diferenciarse; esto es, puede ser que una teología o filosofía sean socialmente muy comprometidas pero epistemológicamente inválidas o a la inversa.

Concluyamos. El último párrafo del cuento que analizamos, ilumina lo tratado hasta ahora: el párroco habla de Roma y Gramsci como un lugar epistemológico válido, capaz de aportar luz a nuestros problemas y teniendo en cuenta un acercamiento crítico a tal autor. Siempre está presente, sin embargo, el lugar social –"regresas, aquí hay mucho trabajo"–. La apertura que ahí se manifiesta contradice los dos errores mencionados, nacionalismo exacerbado o elitismo extranjerizante, pues no se niega la validez de los estudios en el extranjero siempre y cuando ofrezcan una solución viable para la problemática que a nivel local se descubrió.

Esta narración y explicación complementaria tenían una doble finalidad: justificar la elección de nuestro tema general, la relación entre intelectuales y base, como una problemática social-práctica que espera ser resuelta y anunciar que consideramos la obra de Antonio Gramsci al respecto como "epistemológicamente" válida, capaz de ofrecer una ayuda a la solución de tal problemática. Obviamente, no se supone encontrar en el italiano la "receta de cocina" que todo lo resuelve sino orientaciones y propuestas dignas de análisis y de crítica. En este sentido, son de gran valor las palabras finales del párraco en el cuento: "estúdialo, critícalo, supéralo", tres verbos que quieren marcar la pauta de nuestra investigación. Estudiar a profundidad, pues solamente así podremos pasar a los otros dos; criticar lo estudiado siempre en el

3) Sobre este tema ver la introducción de R. Aron a Weber, M., *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967.

marco de nuestra problemática; y, conscientes de la relatividad de cualquier marco teórico, superar lo criticado tomando lo posible y abriendo siempre nuevas perspectivas.

Sigamos adelante intentando clarificar aún más nuestra problemática.

3. EL PROBLEMA

Partimos en la disertación de la práctica real, es decir, de los datos hechos problema que aparecen ante nuestros ojos. No negamos la validez de los estudios de quienes prefieren partir del dato teórico; sin embargo, en nuestro trabajo, no participamos de esa postura metodológica.

El problema al que hemos hecho referencia en este capítulo fue naciendo y creciendo poco a poco en medio del trabajo pastoral como lugar privilegiado para la manifestación de tal problemática. Así lo afirma Clodovis Boff:

> Esta aproximación entre intelectuales y pueblo no es exclusiva de la Iglesia Latinoamericana, sino que envuelve sectores expresivos de toda la sociedad del Continente. Con todo, en ningún otro campo, las relaciones intelectual-pueblo han ido tan lejos como dentro de la Iglesia. [4]

Influyó también, sería deshonesto negarlo, todo un bagaje de lecturas e intuiciones previas que han condicionado –no determinado– nuestro acercamiento a la cuestión. Se notaba en nuestras reuniones el clásico menosprecio por la palabra intelectual; la simple mención de tal voz denotaba el alejamiento academicista de las personas que poseían ese título en contraposición a los "prácticos". Libros contra praxis, escritorio contra calle. A esta contraposición se añadían relaciones no siempre positivas. Veamos ambos casos.

3.1. MODELO DE RELACION OPOSICIONAL

Este modelo, que a grandes rasgos quedó delineado en la narración al inicio del capítulo, presenta el rechazo como característica fundamental. Entre intelectuales y base no hay posibilidad de encuentro. Su pertenencia a mundos diversos plantea dificultades tales que no pueden favorecer ni permitir un acercamiento; pareciera que un abismo infranqueable se alzara entre los dos componentes de la relación. Las expresiones "autor intelectual" y "ejecutor material" de una acción manifestarían este fenómeno.

4) Boff, C., *Agente de pastoral e povo,* en REB, vol. 40, fasc. 158, (1980), pág. 216. Las reflexiones siguientes, al igual que nuestro último capítulo, están iluminadas por ese trabajo. Sobre este tema, ver también Segundo, J.L., *Teología abierta,* III, cit., págs. 129ss.

En los trabajos pastorales de América Latina esta oposición, desgraciadamente, no es poco común. Por una parte, se rechaza al intelectual no solamente por su extracción de clase –casi siempre media o alta–, de la que él no es directamente responsable, sino, principalmente, por su lenguaje. Frecuentemente el modo de expresarse del intelectual es ininteligible para las bases; los temas que desarrolla, la construcción gramatical que emplea y los mismos vocablos que utiliza están muy lejanos de los acostumbrados por ellas. El intelectual sentiría una especie de complacencia ipsística que raya en el narcisismo; mientras más complicado se hable más intelectual se es. Por otra parte, muchas veces se busca en el mismo grupo de intelectuales la aceptación de la propia figura sin preocuparse por el tipo de relación que se ha establecido con los demás sectores de la sociedad.[5] De igual forma, el intelectual es rechazado porque privilegia el aspecto teórico sobre el práctico; elucubra en vez de actuar, se pierde en abstracciones estériles sin descender a la fecundidad de lo concreto.

Las bases sufren igualmente, aunque de forma diversa, este rechazo por parte de los intelectuales;[6] ellas son el sinónimo de lo "no culto" dando a esta palabra una connotación meramente académica. Las bases representan, en esta perspectiva de oposición-rechazo, el prototipo de la vulgaridad, la superstición y la pasividad, términos todos contrarios a la intelectualidad; con ellas nada se puede hacer, sumidas como están en un activismo practicista sin metas ni objetivos precisos. Como podemos deducir, este rechazo de las bases por parte de algunos intelectuales no está lejos del más puro y clásico racismo.

3.2. MODELOS DE RELACION UNITARIA NEGATIVA

No todo, sin embargo, habla de oposición y rechazo entre intelectuales y base; existe también una diversidad de formas de relación unitaria que tienen, a nuestro juicio, una carga negativa. Veamos.

3.2.1. *Un vacío que hay que llenar*

Es el cásico modelo en el que aparecen las siguientes contradicciones: el intelectual posee el saber, las bases el no-saber; ciencia contra

5) Sutilmente simpático es el artículo de Huerta, D., "Llegar a ser", en *Proceso,* 333, (1983), págs. 59: ". . . para ser científico o escritor, intelectual en suma, hace falta únicamente que los integrantes de ese gremio lo acepten a uno como tal y mantengan esa aceptación un tiempo suficiente . . . Hay circunstancias en las que no hace falta haber escrito más que el propio nombre para llegar a ser un intelectual. Los 'abajo firmantes' de tantos desplegados y manifiestos de la izquierda son, generalmente, un montón de intelectuales".

6) Es ya clásico el dicho entre los médicos que deben trabajar en poblaciones rurales: quien va a un pueblo regresa con las tres "E": Empobrecido, Envejecido y Embrutecido.

El trabajo del intelectual aparece como de exclusiva purificación. Consciente de que en la base existen elementos de un saber científico entremezclados con otros menos racionales, el intelectual debe "bajar" a las bases para "elevarlas" a ellas y subir su nivel de conciencia; transportarlas a otro grado en los escaños de la escalera científica y purificarles sus pecados ingenuos por medio del exorcismo teórico.

Este modelo, aparentemente positivo, presenta dos dificultades. Por una parte, la figura del intelectual aquí ofrecida no se distingue en lo mínimo de los modelos anteriores: él mantiene un estatuto privilegiado de superioridad sobre las bases. Si bien hay una relación unitaria entre ambos, esta relación no es entre iguales: el intelectual se coloca, en los tres modelos, en un nivel superior. Por otro lado, la purificación de la que el actual modelo habla viene a destruir una serie de saberes vulgares que podían ser superados pero no suprimidos; es decir, un grupo popular concientizado no necesita abandonar su saber simbólico, poético, o religioso para tener acceso a un saber crítico. Como después señalaremos, la relación dialéctica entre ambos saberes puede ser una solución u otro modelo –positivo– de relación entre intelectuales y base.

Pues bien. Esta sumaria presentación de los tres modelos anteriores quiere afirmar una concepción de las relaciones entre intelectuales y base que es frecuente en muchos ambientes de América Latina. Si bien es cierto que la problemática presentada parte de una experiencia pastoral precisa, y que seguimos en este campo pastoral fuertemente influidos por el fardo pesado de la clásica fórmula *Ecclesia docens-Ecclesia discens* –una Iglesia que enseña y otra que aprende–, nuestra investigación no quiere situarse en el terreno de la teología, cosa posible como veíamos en la Introducción, sino en el de la filosofía. Es decir, sostenemos que detrás de la problemática intelectuales-base se encuentra una de las antinomias clásicas de la historia de la filosofía: la relación entre teoría y práctica.

En efecto, esta relación se inscribe en el pensamiento filosófico como uno de los problemas fundamentales desde las épocas de los primeros filósofos griegos y llegó a ser un punto de importancia en el caminar discursivo de distintas escuelas filosóficas de las Edades Moderna y Contemporánea hasta alcanzar su máxima expresión en la filosofía marxista, la que, desde Marx hasta el actual pensamiento soviético, pasando por pensadores que se reconocen en tal doctrina, ha dedicado amplias reflexiones sobre el tema.[10]

10) Resulta útil consultar los estudios sobre teoría y práctica de Post, W., "Teoría y práctica", en *Sacramentum Mundi*, VI, Herder, Barcelona 1976, págs. 619-626; Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México 1980; el artículo de Huber, E., "Karl Marx e L'Unità di Teoria e Prassi", en *Atti del Convegno internazionale Teoria e Prassi*, II, Edizioni dominicane italiane, Napoli 1978, págs. 397-401 sobre la situación actual de la discusión entre los marxistas soviéticos. La preocupación por una relación unitaria entre teoría y práctica es

Con frecuencia se ha caído en la polarización de uno de los dos aspectos. La afirmación de la teoría sobre la práctica lleva a extremos como el teoricismo, utopismo o, voluntarismo, subjetivismo o dogmatismo; del otro lado, encontramos como extremos el pragmatismo, determinismo, positivismo, objetivismo y empirismo. Muchos "ismos" que hablan de exageración. Escapar a estos excesos no es cosa fácil; sin embargo, lanzaremos una propuesta alternativa en nuestro último capítulo. Pero, vayamos adelante y situemos aún más nuestra problemática aclarando el contexto histórico en el que se desenvuelve.

4. CONTEXTO HISTORICO [11]

Las relaciones entre intelectuales y base, tal y como las hemos tipificado en el apartado anterior, no son nuevas. Han ido creciendo y desarrollándose a la par del proceso cultural latinoamericano. Veamos, de forma sumaria, tres etapas bien definidas.

4.1. LA CONQUISTA

Debemos remontarnos hasta 1492. fecha del "descubrimiento" de América por parte de Europa, en que se inicia la conquista, colonización y evangelización de las "Amerindias". Aparece la así llamada cristiandad colonial, única en el mundo, pues América Latina es el solo Continente cultural que ha sido cristiandad colonial; Europa ha sido cristiandad pero no colonial, y los otros pueblos coloniales no han sido cristiandad. El misionero llegó, acompañado del conquistador, para "enseñar", "educar", "abrir los ojos", "traer la luz", etc., no solamente desde el punto de vista religioso sino en todos los ámbitos de la cultura. La adopción del método de la "tabula rasa" era frecuente y los indígenas debían someterse pacientemente –en el sentido gramatical de la palabra, no virtuoso– ante el agente extranjero. No hacerlo costaba, en muchas ocasiones, la misma vida. [12]

clara en los ya clásicos Lukacs, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Der Malik-Verlag, Berlin 1923 y Horkheimer, M., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, 2 Vol, Fischer, Frankfurt am Main 1968.

11) No es propósito de nuestra disertación abundar en la historia de estas relaciones; puede verse, sin embargo, Dussel, E., *Historia de la Iglesia...*, cit.; Richard, P., *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, Editorial DEI, San José 1980; Galeano, E., *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, Madrid 1981. Una visión "desde España" la encontramos en Vives, V., *Historia de España y América social y económica*, 5 Vol., Vicens bolsillo, Barcelona 1975.

12) No queremos figurar entre los sostenedores de la famosa "leyenda negra" contra España y Portugal, mucho menos en estos momentos que ya ven las celebraciones del quinto centenario de la llegada española a playas americanas. Ignorar, sin embargo, los aspectos negativos de tal empresa es como afirmarlos exclusivamente olvidando, a su vez, los positivos. Véase lo recientemente publicado por el CSIC de Madrid: la versión original de *De procuranda indorum salute*, relación

Es fácil de comprender que lo misioneros, principales intelectuales de la época ya que eran eclesiásticos quienes poseían universidades, colegios, imprentas, etc., al portar el evangelio que el índigena no conocía, consideraran a éste como un recipiente vacío que debía ser llenado.

Además de este modelo –un vacío que hay que llenar– los misioneros –intelectuales– practicaban las otras formas de relación con los indígenas –bases. Se dedicaron a corregir errores de esas culturas y purificar sus saberes con una clara intención: evitar los peligros sincretismos formadores de "religiones mixtas" en las que elementos rituales y conceptuales diversos aparecían mezclados irracionalmente. No es esta la tribuna, repetimos, para juzgar la labor misionera; bástenos señalar su acercamiento como intelectuales hacia los indígenas.

4.2. LAS INDEPENDENCIAS Y REVOLUCIONES DE PRINCIPIOS DE SIGLO

Hacia 1808 encontramos la siguiente fecha significativa para nuestro análisis. Se inician las luchas por la independencia política de América Latina frente a España y Portugal; aparecen por vez primera los Estados Nacionales y las guerras civiles con la descolonización política por una parte, más la así llamada cristiandad por otra, preparan la llegada de una nueva etapa colonial al Continente, dependiente primero de Inglaterra y Francia y luego de EE.UU.

Los intelectuales del tiempo, religiosos y laicos, se abren a la novedad cultural que significa Europa y entran en estrecho contacto con las principales corrientes filosófico-políticas del Viejo Continente. De esta forma, y a través de sus alumnos latinoamericanos, se hacen presentes entre nosotros el sensualismo de Condillac, el eclecticismo de Víctor Cousin, la economía de S. Mill o Bentham, el aporte teórico de un Newton, el positivismo de Comte, etc. [13]

En el terreno de la política, la revolución francesa de 1789 fuė como un viento fuerte que llegó hasta nuestra América impulsando incipientes movimientos de liberación e independencia; la nueva intelectualidad incursiona en la política con el mismo empeño con el que lo hicieron los misioneros en la evangelización. Claro ejemplo de esta inserción lo constituyen los sacerdotes, tradicionales intelectuales latinoamericanos, quienes participan activamente en los hechos y luchas indepen-

que el misionero español José de Acosta escribió en 1576 y presentó a Felipe II en 1588, pero que vino sujeta a censura de parte de la Compañía de Jesús de Toledo en las partes que hablaban de la crudeza aplicada contra los indios peruanos, en SIAC, Anno VIII, 2, (1985), pág. 6. Antonio de Montesinos y Bartolomé de Las Casas insistían en otros métodos; de éste ver *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México 1942.

13) Sobre el desarrollo del pensamiento latinoamericano ver Sarti. S., *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1976.

dentistas; los casos de Miguel Hidalgo y José María Morelos son apenas unos pocos entre una gran multitud. Ellos no abandonan su natural empeño catequístico pero la función de intelectuales que ahora desarrollan está marcada por la política: serán conductores del pueblo, guías de las bases. En efecto, el mismo Sarti afirma:

> Los nuevos filósofos no serán, entonces, unos moledores de conceptos, lógicos, minuciosos, dedicados a la investigación desinteresada de la verdad, aislados de las mareas altas de la historia: serán, por el contrario, hombres de acción antes que de pensamiento . . . su especulación se orientará naturalmente en un sentido práctico-político. [14]

La nueva filosofía y vida política que se respiran en el Continente Americano, sobre todo a partir de las revoluciones de principios de este Siglo XX, hacen que el intelectual de todo tipo, casi por una inercia natural, pase a "asesorar" a los nuevos gobernantes. Tal es la afirmación de Octavio Paz refiriéndose al fenómeno mexicano de la década de los veinte en la que todo se pensaba y hacía en "clave revolucionaria".

> El intelectual se convirtió en el consejero, secreto o público, del general analfabeto, del líder campesino o sindical, del caudillo en el poder. [15]

Resulta claro, entonces, que la relación entre los intelectuales de la época con las bases se lleva a cabo en términos de poder; es decir, a diferencia de la etapa anterior en que se buscaba enseñar ahora es preponderante la intención de conducir a las bases hacia la conquista de ese poder traducido como independencia, en un primer momento, o como revolución posteriormente. No se rompe con la etapa pasada, esto es, no significa que el intelectual abandona su condición de enseñante, sino que ahora, además de esa función, irrumpe en la conducción política.

4.3. LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

La revolución cubana que triunfa en 1959 marca una ruptura histórica con el pasado y será inicio de una problemática que aún vivimos. Por una parte, el acontecimiento caribeño despertó las esperanzas de no pocas naciones para establecer una vía autónoma hacia el desarrollo y la independencia en todos los órdenes; por otro lado, se rompe por vez primera en la historia del Continente el esquema colonial para inscribirse en el conflicto de las grandes potencias de reciente consolidación en cuanto tales. América Latina será, a partir de entonces, escenario activo del grande conflicto. [16]

14) *Idem.*, pág. 32.
15) Paz, O., *El laberinto de la soledad,* FCE, México 1982, pág. 140-141.
16) Las mismas esperanzas vienen con la llegada de Salvador Allende al poder en Chile (1970) y con la revolución sandinista en Nicaragua (1979). ¿Seguirá siendo América Latina un Continente que "espera"? Ver Vidales, R. — Rivera, L., *La esperanza en el presente de América Latina,* Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1983.

Sin embargo, además de estos acontecimientos revolucionarios, la década de los sesenta presenta otro hecho, no solamente intraeclesial sino de resonancia mundial, igualmente importante: el Concilio Ecuménico Vaticano II con su caudal renovador. Los Obispos latinoamericanos tratan de adecuar a la propia realidad la inmensa riqueza emanada de los documentos conciliares durante la Conferencia de Medellín (1968) y es a fines de esa década cuando las dos vertientes –revoluciones políticas y renovación eclesial– dan lugar a un nuevo tipo de relación entre intelectuales y base, tema que nos interesa. La Conferencia de Puebla (1979) confirma esta tendencia a nivel eclesial.

Este nuevo tipo de relación es ilustrado por Juan Luis Segundo:

> . . . con ocasión de algún liderazgo carismático o religioso, o político, o de alguna urgencia o posibilidad abierta en el poco espacio religioso o social de que esa gente (la base) disfrutaba, una parte de esa masa que antes parecía pasiva y resignada encuentra sus propios moldes de organización y movilización. [17]

El nuevo intelectual es un "líder carismático" y las bases, ahora, se movilizan y organizan saliendo de su pasividad y resignación. Esta novedad, en términos sencillos que en la última parte de nuestro trabajo ampliaremos y justificaremos, consiste en que el intelectual es cada vez más consciente de su necesidad de aprender de las bases y no solamente de enseñar; ellas, a su vez, habrán tomado conciencia de ser "sujeto histórico" y ya no un simple recipiente de conceptos u objeto de conducción política.

Pues bien. Estas tres etapas en las que, si bien de modo esquemático pero suficiente para nuestro tema, hemos entrelazado la historia profana con la eclesial, tienen un elemento en común: en todas ellas podemos encontrar, sin mucho esfuerzo, cristianos con un sentido crítico y profético inmiscuidos vitalmente en el proceso político. Aparecen en la primera etapa gloriosos defensores del indígena en la clásica figura de Fray Bartolomé de Las Casas; los comienzos del siglo XIX –segunda etapa– nos hablan de cristianos empeñados en la lucha contra la Colonia y en favor de las independencias nacionales. Los sacerdotes mexicanos ya mencionados, Hidalgo y Morelos, son los casos más relevantes de este fenómeno. La participación de los cristianos en los procesos populares de liberación de los últimos tiempos es evidente; esta participación no respeta jerarquías pues lo mismo son campesinos que, a causa de su fe, militan políticamente, como Obispos que denuncian con Cartas Pastorales los atropellos de sus respectivos gobiernos; catequistas que dan la vida al alfabetizar-evangelizar o sacerdotes que no pueden escapar a la realidad politizada que les interpela.

17) Segundo, J.L., *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Cristiandad, Madrid 1985. pág. 176.

Concluyamos. Esta breve excursión histórica, aunada a lo expuesto al principio de este capítulo, ayudarán a entender nuestro punto de partida experiencial-cristiano para esta disertación. A lo largo de tres años de trabajos parroquiales [18] la inserción de los cristianos en las luchas políticas planteaba interrogantes que, muchas veces, aún están en espera de respuesta como en el caso de la narración inicial. Además, la relación entre el intelectual y la base ocupó un lugar privilegiado en no pocas de nuestras discusiones y originó muchos problemas por nuestra falta de claridad al respecto. Ojalá que esta disertación aporte un poco de luz.

El problema que hasta el momento hemos tratado de presentar no es nuevo ni nosotros somos los primeros en tratarlo, aunque la óptica desde donde lo haremos pretende serlo. Por ello, es justo presentar, siempre concisamente, una breve exposición de cómo ha sido tratada esta problemática para concluir con nuestras propias definiciones.

5. TRATAMIENTO DEL PROBLEMA

Ya hemos dicho que hablar de relación entre intelectuales y base no es una novedad en términos de literatura filosófico-teológica; pero, mientras el primer concepto –intelectual– ha recibido un tratamiento universal, el problema de la base se ha ubicado preferentemente en América Latina. Comencemos, pues, con la base.

5.1. LA BASE

Sin pretensiones filológicas, habría que remontarnos, sin embargo, hasta Marx-Engels para encontrar el sentido actual del término. [19] Por otra parte, "Basis" viene afirmada para designar cualquier elemento o factor fundamental. Engels, en *Die Lage Englands* [20] habla del interés como base del movimiento social al describir la situación inglesa del tiempo. Igualmente afirma que:

> . . . la revolución industrial es la base, la fuerza motora de todo el movimiento social. [21]
> . . . el Estado asentado sobre una base legal contradice y maltrata esta base [22] y
> . . . el valor es la base del cambio. [23]

18) Ver nuestra obra "CEB's: una experiencia", en *Fe histórica*, Secretariado social arquidiocesano, (mimeo), 6-7, (1981), Monterrey. Sobre el tema de las CEB's ver Marins, J. (y equipo), *Comunidades eclesiais de base: foco de evangelicaô e libertacâo*, Paulinas, São Paolo 1980.
19) Sobre el término "base" en Marx-Engels ver De Yurre, G., *El Marxismo*, II, BAC, Madrid 1976, págs. 146ss.
20) Marx-Engels Werke (en adelante Mew), Band 1, Dietz Verlag, Berlin 1983, pág. 556.
21) *Idem.*, pág. 566.
22) *Idem.*, pág. 591.
23) Mew, *Umrisse zu einer kritik der Nationalökonomie*, Band 1, pág. 507.

Marx comparte esta acepción. En los famosos *Okonmisch-philosophische Manuskripte aus dem Jhare 1844,* más conocidos como los *Manuscritos de París,* afirma influido aún por Feuerbach:

> Las ciencias naturales son la base de toda la ciencia y las ciencias son la base de la vida real humana. [24]

El mismo sentido lo encontramos, ya desde antes, en la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* donde se dice que el amor es la base, fundamento y espíritu de la vida familiar, y que esta vida familiar es, según Hegel, la base del estado feudal de la propiedad del suelo. [25]

Sin embargo, es en la famosa "fórmula clásica" del materialismo histórico en donde encontramos el sentido estructural-relacional del término "Basis". En efecto, en *Zur Kritik der politischen Okonomie. Vorwort,* Marx afirma:

> El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política. [26]

Así pues, la base o estructura económica de la sociedad, llamada por otros "Infraestructura", [27] comprenderá todas las relaciones de producción, es decir, la relación bàsica de los hombres entre sí en el proceso de producción en el que intervienen la organización o división del trabajo, la distribución de los productos, las relaciones de intercambio y, principalmente, las relaciones de propiedad. Estas relaciones de producción corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales, que incluyen los medios de producción como las máquinas, instrumentos de trabajo, materia prima, etc. y el hombre mismo. Fuerzas productivas —"Produktivkräfte"— o relación inmediata de los hombres con la naturaleza, medio en que ellas se desarrollan, y relaciones de producción —"Produktionsverhältnisse"— o relaciones sociales en el trabajo correspondientes a esas fuerzas productivas, forman la base de la sociedad. [28]

La base, entonces, en cuanto concepto estructural-relacional influye activamente en la superestructura de la sociedad, que contiene las ideas sociales y las instituciones que corresponden a ellas, con dos sectores principales: el político-jurídico y el ideológico. A más de cien años de la muerte de Marx, parece imposible criticar su afirmación de que las fuerzas productivas, al entrar en choque con las relaciones de producción a causa del desarrollo de las primeras, producen cambios fundamentales en la sociedad. [29]

24) Mew, *Ergänzungsband,* Erster Teil, pág. 543.
25) Mew, Band 1, págs. 303-304.
26) Mew, Band 13, pág. 8.
27) Harnecker, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico,* Siglo XXI, Madrid 1977.
28) Ver Calvez, J.I., *La pensée de Karl Marx,* Editions du Seuil, Paris 1956, págs. 424ss.
29) Mew, Band 13, pág. 8.

Recapitulando. Para Marx-Engels, "Basis" viene entendida como fundamento y como estructura económica, siempre a nivel social. Base económica, es cierto, pero esencialmente relacional, por ejemplo, con la política en cuanto que habrá de considerarla muy seriamente en el momento de buscar la conquista o mantenimiento del poder. En este sentido político del término, para otros marxistas "base" denota la expresión del sujeto que es oprimido. Así se expresa "el segundo" Garaudy: "Dentro de una sociedad, la base es aquel sector de la población que se ve privado a la vez del tener, del poder y del saber".[30]

Dejando de lado el marxismo, encontraremos otra aceptación, quizá la más divulgada, que es sociológica. En este nivel, los grupos o comunidades "de base":

> . . . se forman y funcionan en sectores geográficos reducidos de la comunidad religiosa y social mayor y en ella viven toda la problemática humana: familiar, política, económica, educativa, religiosa, recreativa y en los cuales de manera natural son posibles relaciones interpersonales orientadas a encontrar soluciones comunes.[31]

Igualmente, siempre bajo el punto de vista sociológico, cabe hablar de las base como fundamento de la pirámide social. Es decir, esta acepción supone una sociedad que, económica, política y culturalmente, está dividida en grupos que se encuentran en el vértice y otros en la base de esa pirámide; este es un hecho innegable aunque la explicación de esa división pueda diferir de una teoría a otra.[32]

Conectada con lo sociológico, aparece una interpretación estadística. Ella denota los diversos estratos sociales y señala a la base en función de datos estadísticos como ingresos, propiedades, escolaridad, religión y demás. Quien se encuentre en los niveles estadísticos más bajos será parte de esa base.[33]

Hay también un significado pastoral-estratégico cuando se habla, sobre todo, de CEB's. Así, por ejemplo, el famoso documento de Puebla, al señalar las características de las CEB's, una por una, asevera: "La CEB es de base por estar constituida por pocos miembros, en forma permanente y a manera de célula de la gran comunidad".[34]

30) Garaudy, R., "La 'base' en el marxismo y el cristianismo", en *Concilium*, 104, (1975), pág. 62. Sobre la obra y el "cambio" de Garaudy ver Vranicki, P., *Historia del marxismo*, II, Sígueme, Salamanca 1971, págs. 356-360 y Masset, P., *Le marxisme dans la concience moderne*. Resma, Paris 1974, págs. 73-80. No abundamos en nuestro trabajo sobre la amplia discusión que se ha dado, dentro y fuera del marxismo, acerca del modo en que base y superestructura se relacionan. Sobre el tema ver De Yurre, G., *El marxismo*, I, cit., págs. 173ss. De cualquier forma, algo diremos en el capítulo cuarto.
31) Alanis, M., "CEB's: reflexión sociológica-pastoral", en *Fe histórica*, cit., págs. 3-8.
32) Sobre los diversos tipos de análisis de la sociedad ver Steidl – Meier, P., *Análisis marxista . . .*, cit.
33) Ver Piater, A., *Statistique*, PUF, Paris 1962.
34) Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, México 1979, págs. 641 y 648.

No pocos autores[35] se opusieron a esta concepción de "base" dentro de las CEB's insistiendo en que los elementos económicos y políticos antes mencionados, inherentes al término, eran silenciados por tal definición.

Quizá el más conocido en América Latina, el significado pedagógico, afirma que las sugerencias y decisiones de la comunidad eclesial o política, particularmente de aquellas que atañen a todos los miembros, deberán, en la medida de lo posible, ser discutidas y analizadas por todos esos miembros "partiendo desde la base" hasta llegar a todos los estratos de la sociedad. Esta concepción supone una relación de participación, servicio y representación entre la base y cúpula. Las obras de Paulo Freire son un ejemplo de este significado.

Hay, por último, un significado teológico de la base. Este la considera como fundamento, principio de lo que es esencial; de esta forma se entiende, sobre todo, cuando se habla de una teología que "parte de la base" el que sea gente de esa base quien hace la teología, pero también, el que se retomen temas "básicos", fundamentales del discurso teológico: Dios, Cristo, Iglesia, Salvación, María, etc. Una acepción espiritual –no "espiritualista"– estrechamente ligada al significado teológico y pastoral-estratégico nos habla de la necesidad que el cristiano tiene de "ir a la base", es decir, al pobre y oprimido para encontrar allí un rostro privilegiado de Dios.[36]

Antes de pasar al siguiente análisis es necesario mencionar que con frecuencia se confunde "base" con otros términos para designar la misma realidad: "masa", "grupo social mayoritario", "mayoría de la sociedad", "clases dominadas", "oprimidas", "subalternas" o "populares" y, principalmente, "pueblo", entendido no como nación sino como algo antitético a "clases privilegiadas o dominantes.[37]

En nuestro trabajo consideraremos el término "base" en dos sentidos, uno estricto y otro amplio. El primero se refiere a aquellos grupos o comunidades que se encuentran en el fundamento de la pirámide social –connotación económica y estructural-relacional–, que viven en sectores geográficos reducidos donde comparten toda su problemática vital –acepción sociológica– y que intentan hacer valer su voz por medio de la participación activa en las decisiones políticas o eclesiales que les afectan –interpretación pedagógica– con un mínimo de conciencia sobre tales problemas. En sentido amplio, entenderemos por "base" todas aquellas personas que, participando de las dos primeras

35) Dussel, E., "La 'base' en la teología de la liberación", en *Concilium*, 104, (1975), págs. 76-89.
36) Ver Boff, L., "Semillas de una nueva sociedad", en *Christus*, México, 569, (1983), pág. 43.
37) Sobre este último término ver Ribeiro de Oliveira, P., "¿Qué significa analíticamente 'pueblo'?", en *Concilium*, 6, (1984), págs. 139ss y la tesis doctoral de Hurtado, J.M., *Los signos de los tiempos como lugar teológico*, Universidad de Münster 1979, págs. 202-209.

características mencionadas –connotación económica y estructural-relacional, y acepción sociológica– no lo hacen de la tercera –pedagógica–; es decir, grupos que van en camino de convertirse en base pero que aún no lo son. La utilización indiscriminada de ambos sentidos nos permitirá acercarnos a la obra de Gramsci, quien no habla de "base" en sentido estricto, sino de "masa", nuestro sentido amplio.

Conviene aclarar que, por motivos de delimitación del tema, nos reduciremos en nuestro trabajo a la "base religioso-política" que fue con la que tuvimos más contacto y con la que vivimos en los años inmediatamente anteriores a la elaboración de esta disertación. Tendremos en cuenta, entonces, a los cristianos miembros de los grupos parroquiales dentro de las condiciones fundamentales, "básicas", de la sociedad, a los miembros de CEB's y a las personas que caen dentro de la influencia de los grupos anteriores.

5.2. EL INTELECTUAL

Si hemos hablado de la base como concepto nuevo y típicamente latinoamericano, cabe suponer que el tema de la relación entre ella y el intelectual es también relativamente nuevo al interior de esa encuadratura. Mucho se ha escrito sobre el intelectual, su definición, su función en la sociedad pero poco, o casi nada hasta hoy, sobre su relación con la base.

En efecto, basta consultar cualquier enciclopedia de filosofía [38] para darnos cuenta que el término ha sido ampliamente tratado, aunque es en el terreno de la sociología en donde la función del intelectual ha tenido un vasto desarrollo. [39] Muchos son los intentos por definir al intelectual:

> Categoría de la población cuyos miembros, por razón de su evolución, actividades y valores por ellos representados, pueden aspirar a cierto liderazgo espiritual en la sociedad. [40]
> Personas cuya característica principal es una actitud crítica frente al mundo. [41]

En ocasiones se resalta el carácter rebelde de los intelectuales ante las mismas instituciones a las que pertenecen [42] o la necesidad

38) *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Schwabe & Co. Verlag, Basel-Stuttgart 1976, IV, las voces "Intellektuell" e "Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller", págs. 444-461.
39) Ver la voz "Intelletuale" en AA.VV., *Dizionario di sociologia,* cit., págs. 652-660.
40) De Valk, J.M.M., "Intellektuellen". en *Grote Winkler Prins Encyclopedie.* X, (1970), pág. 103.
41) Ortega y Gasset, J., "El intelectual y el otro", en *Obras completas,* V, Ed. de la revista de Occidente, Madrid 1940, págs. 508-516.
42) Geiger, Th., "Intelligenz", en *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften,* V, Fischer, Stuttgart 1956, págs. 302-304.

de que se distancien un poco del mundo general del pensamiento gracias a su desarrollo moral y estético poco común.[43]

Otros hablan del intelectual como una clase que subsume todos los intereses de que está penetrada la vida social[44] o como el que tiene la posibilidad de un pensamiento social no desfigurado.[45] Una definición sintética de los anteriores aspectos puede ser la siguiente:

> Minoría de individuos que se preocupan en mayor grado que sus semejantes de investigar y mantenerse en comunión intensa con los símbolos que trascienden las situaciones concretas inmediatas del cotidiano vivir y que se sitúan más lejos en su referencia al tiempo y al espacio.[46]

Algunos han estudiado el desarrollo histórico de los intelectuales,[47] inclusive al interior de la Iglesia Católica[48] o de otras instituciones[49] resaltando aspectos de las dos últimas décadas.[50] Así podríamos continuar con una lista interminable de referencias bibliográficas.

Pocos pensadores europeos consideran necesario que el intelectual se ponga al servicio –obviamente servicio crítico– de las necesidades de los que no tienen voz ni poder en la sociedad.[51] Ciertamente, el pensamiento neo-marxista se ha ocupado del tema en esta perspectiva pero no llega a superar algunas dificultades que plantearemos en el sexto capítulo al valorar la obra de Gramsci.[52]

43) Michels, R., "Intellectuals", en *Encyclopedia of Social Scienses,* IX, Macmillan, New York 1948, págs. 118-126; también Lepp, I., *L'Art de vivre de l'Intellectuel,* Puf, Paris, 1966.
44) Mannheim, K., *Ideology and Utopia,* Harcourt-Brace, New York 1936, pág. 157.
45) Merton, R., *Social Theory and Social Structure,* Free Press, Glencoe 1961, pág. 507.
46) Shils, E., *The intellectuals and the Powers and Other Essays,* The University of Chicago Press, Chicago 1972, pág. 3.
47) Bodin, L., "Les Intellectuels", en *Que-Sais-Je?,* 1001, PUF, Paris 1962, págs. 5-22.
48) O'dea, T., "The Role of the Intellectuals in the Catholic Tradition" en *Daedalus,* (1972), pág. 169, citado por McNamara, P.H., "Sociólogos, intelectuales y católicos", en *Concilium,* 101, (1975), pág. 47. Es interesante constatar cómo la problemática de los intelectuales ha sido tratada también por grandes estudiosos de la Biblia. Sobre este punto ver Schokel, L.A., –Vílchez, J., *Proverbios,* Cristiandad, Madrid 1984 y la cita que hacen de Whybray, R.N., *The intellectual,* pág. 64. También Mesters, C., *Deus, onde estds?,* Vega, Belo Horizonte 1971.
49) Eisenstadt, S., "Intellectuals and Tradition", en *Daedalus,* cit. pág. 41.
50) Hoffman, K. (ed.), *Macht und Ohnmacht der Intellektuellen,* citado por Schlette, H.R., "La autoridad de los intelectuales", en *Concilium,* 101, (1975), pág. 53. Véase también Rahner, K., "Sobre la situación del intelectual católico", en *Escritos de teología,* VII, Taurus, Salamanca 1969, págs. 389-415.
51) Una excepción la constituye Pieper, J. *Uber die Schwierigkeit heute zu glauben – Ausätze und Reden,* Kosel, Munchen 1974, pág. 290.
52) Marx y Engels nunca trataron directamente el tema pero hacen una alusión a los "Bourgoisideologen" en Mew, *Manifest der kommunistischen Partei,* Band 4, págs. 471-472. Otras obras de autores marxistas pueden ser Adler, M., *Il Socialismo e gli intellettuali,* De Donato, Bari 1974. En general todo el pensamiento de la "Escuela de Frankfurt" –Marcuse, Horkheimer, Adorno, etc.– sobre la "teoría crítica" y el libro de Glucksmann, A., *Hacia la subversión del trabajo intelec-*

No debemos olvidar que en páginas anteriores hemos hablado del nuevo intelectual que ha surgido en la literatura latinoamericana de los últimos años. Este "nuevo intelectual", pese a lo que comúnmente se cree, no despunta solamente en el campo de la teología sino que abarca un amplio cuadro interdisciplinario.

Por principio de cuentas, la característica fundamental del intelectual latinoamericano no será ni un gran *curriculum* académico, ni el dominio de muchas lenguas o un gran bagaje cultural; lo que lo hace peculiar es su gran interés por la totalidad del proceso histórico que no le es tangencial sino que penetra en su pensamiento y afecta significativamente su obra. He aquí una definición latinoamericana:

> Intelectual es aquel que generaliza el saber, en forma más o menos literaria, para un público más amplio que el de su círculo profesional.[53]

La convicción de que el intelectual hace propias las ideas que trabaja, "vive" la problemática que plantea en sus obras, es recurrente. Veamos cómo se expresa Octavio Paz de Sor Juana Inés de la Cruz:

> Si no era una mujer de ciencia, tampoco era un espíritu filosófico porque carecía del poder que abstrae. Su sed de conocimiento no está reñida con la ironía y la versatilidad y en otros tiempos hubiera escrito ensayos y críticas. Así, no vive para una idea ni crea ideas nuevas: vive las ideas, que son su atmósfera y alimento natural. Era un intelectual, una conciencia.[54]

Famoso ya en todo el mundo y no solamente en América Latina, Paulo Freire ha insistido en una nueva relación pedagógica entre educador y educando[55] instando a superar la clásica educación "bancaria" en la que el educador –intelectual– es el que piensa, habla, escoge los contenidos programáticos, actúa, prescribe opciones, aplica el orden, es el sujeto del proceso y el educando todo lo contrario hasta desembocar en objeto. Freire presenta algunas similitudes con ideas gramscianas, si bien no fundamentales ni constantes. De ello nos ocuparemos más adelante.

Con respecto al Trabajo Social, disciplina en la que quizá más se ha profundizado esta problemática, Diego Palma nos presenta aportes

tual, Era, México 1976; ver también Asor Rosa, A., *Intellettuali e classe operaia,* La nuova Italia, Firenze 1973; Vacca, G. (a cura di), *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956,* Riuniti, Roma 1978 y Settembrini, D., *Socialismo e Rivoluzione dopo Marx,* Guida, Napoli 1974.

53) Marsal, J.F., "¿Qué es un Intelectual en América Latina?", en AA.VV., *Los intelectuales políticos,* Nueva visión, Buenos Aires 1971, pág. 89. En la misma línea, aunque de forma negativa, está la opinión de Savater, F., "Perplejidad y responsabilidad del intelectual", en *Vuelta,* 100, (1985) pág. 71: "Pues bien, los intelectuales son los oficiantes del culto de la opinión pública en el que desempeñan todos los papeles rituales: profetas, pontífices, catequistas, confesores, herejes y chivos expiatorios".

54) Paz, O., *El laberinto . . .* cit., pág. 102.

55) Ver nota 8 de este capítulo

importantes;[56] sus escritos y actividad universitaria han impulsado la pastoral de muchos trabajos diocesanos y es ampliamente conocido y citado en toda América Latina.

Pero, y he aquí el por qué de la elección de Gramsci como marco teórico para nuestro trabajo, muchos autores identifican al nuevo intelectual latinoamericano o al intelectual comprometido con el actual proceso de liberación de nuestro Continente, con el "intelectual orgánico gramsciano", principalmente en y por el terreno de la teología. Acerquémonos a algunos textos, por ejemplo, en teología moral:

> . . . no es posible observar o interpretar la realidad por parte del moralista sino que debe implicarse en ella como 'intelectual orgánico'.[57]

La expresión es grata a los "teólogos de la liberación" como Hugo Assmann[58] y Leonardo Boff. Este último afirma que el teólogo es un "intelectual orgánico de la comunidad y en la comunidad" en cuanto "se hace aliado y amigo de los miembros simples del pueblo de Dios".[59]

Es Gustavo Gutiérrez, sin embargo, quien más ha utilizado esta fórmula. Veamos dos de sus textos:

> Sólo el ejercicio de la función profética así entendida, hará del teólogo lo que, tomando una expresión de Antonio Gramsci, puede llamarse un nuevo tipo de 'intelectual orgánico'.[60]
> El teólogo no se halla en una especie de limbo histórico, su reflexión está situada, arranca desde las bases materiales, habla desde una ubicación precisa . . . Esto nos ha llevado, en el marco de la teología de la liberación, a considerar al teólogo, siguiendo una expresión de Antonio Gramsci, como un "intelectual orgánico'. Orgánicamente ligado al proyecto popular de liberación.[61]

Quizá la descripción más clara de lo que los teólogos de la liberación entienden por "intelectual orgánico" la encontramos en Juan Luis Segundo:

> Entre ellos (servicios que se dan a la comunidad) está el que puede ofrecer el teólogo si acepta ser el 'intelectual orgánico' de esas comunidades, representándolas, dándoles una fundamentación para sus reivindicaciones inter y extraeclesiales, proveyéndolas de

56) *Una reflexión metodológica en torno a la promoción social de los sectores populares,* Cuadernos Celats, Lima 1978; de la misma importancia es la obra de Jara, O., *Educación popular: un concepto en busca de definición,* Instituto Cooperativo Interamericano, Lima 1982.
57) Moreno Rejón, F., "Perspectivas para una ética de la liberación", en *Moralia,* 13-14, (1982), págs. 142.
58) *Teología desde la praxis de la liberación,* Sígueme, Salamanca 1976.
59) "A relacâo do teólogo com a comunidade eclesial", en *Perspectiva teológica,* 39, (1984), pág. 231. Del mismo autor ver "Cristo liberador: una visión cristológica a partir de la periferia", en *Servir,* 75, (1978), págs. 351-382 y *Eclesiogénesis,* Sal Terrae, Santander 1980, pág. 62.
60) *Teología de la liberación. Perspectivas,* Sígueme, Salamanca 1980, pág. 37.
61) *La fuerza histórica de los pobres.* Sígueme Salamanca 1982, pág. 274.

los tundamentos de una concientización adecuada a sus posibilidades de conocimiento y análisis de la realidad.[62]

A nivel estrictamente filosófico, por otra parte, se remontan los comentarios de Enrique Dussel sobre el "intelectual orgánico de la periferia";[63] Jorge González toca los mismos temas desde la perspectiva de la cultura y el folklore en Gramsci[64] y Clodovis Boff identifica al intelectual con el trabajador social, colocándose en la tradición marxista y refiriéndolo al intelectual orgánico gramsciano.[65] A la vez, en el terreno político, fue de gran importancia el intento de la revista jesuita *Christus* al analizar la situación –coyuntura–,mexicana de 1976 y tomar a nuestro autor como marco teórico ante la necesidad de descubrir un "nuevo intelectual".[66]

Una última mención merece el excelente trabajo que, en coordinación, han hecho el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y la Universidad de las Naciones Unidas sobre la creatividad cultural en América Latina. En varias de las ponencias se asocia el nuevo intelectual latinoamericano al intelectual orgánico de nuestro autor.[67]

Pues bien, de lo anterior resulta claro que, en América Latina, al hablar de nuevo intelectual inserto en los problemas y procesos político-culturales peculiares del Continente, se está hablando del "intelectual orgánico gramsciano". Estas anotaciones, sin embargo corren el peligro de quedarse en meras tesis en bruto no clarificadas o, lo que sería peor, en *slogans* panfletarios. Creemos que están aún esperando las razones de su racionalidad para escapar al nivel de la pura reclamación ideológica.[68]

62) *Teología de la liberación . . .*, cit., pág. 187 y *Teología abierta*, III, cit., pág. 130.
63) *Filosofía de la liberación*, Edicol, México 1977, págs. 104-106. Igualmente dignos de consideración son los intentos que a este respecto realiza la revista *Cristianismo y Sociedad*, ASEL, México, 80, (1984), *Filosofía de la liberación diez años después*, en el que se reúnen artículos en torno a la obra del autor antes citado. Del mismo tenor es la publicación *Sólo los cristianos militantes pueden ser teólogos de la liberación*, CAM, 15, (1982).
64) *Dominación cultural. Expresión artística, promoción popular*, CEE, México 1980.
65) *Teología de lo político . . .* cit., pág. 314.
66) *Análisis de la coyuntura mexicana*, 486, (1976), págs. 8-9.
67) González Casanova, P. (coor.), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Siglo XXI, México 1984; en el artículo de Zavaleta, R., *Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectuales*, págs. 289, se habla de Marx como "el primer intelectual orgánico de la clase obrera". Este es sólo un ejemplo entre muchos. Sin embargo, el autor no analiza –cosa que hubiéramos deseado– el tipo de organicidad que Marx estableció con el proletariado de su tiempo, pues, en categorías modernas, él no pasó de "pensar desde el escritorio". Esto nos enseña que las acusaciones que se hacen a tantos intelectuales son gratuitas, ya que no se juzga la calidad de su mensaje cuanto la colocación que tiene en la sociedad.
68) En esta óptica se sitúa el siguiente comentario de Comblin, J., (con el que no estamos de acuerdo): "En América Latina los intelectuales siempre se atribuirán un papel muy importante y el actual éxito de Gramsci procede en gran parte del papel que le atribuye a los intelectuales", "Teología e Marxismo na América Latina", en *Perspectiva teológica*, 40, (1984), pág. 289. Creemos que hay otras causas más importantes del éxito de Gramsci en nuestro Continente.

Gracias a lo anteriormente dicho, podemos llegar ahora a una definición propia y útil para los fines de nuestra disertación. Por intelectual entendemos aquella persona o grupo, clérigo, seminarista, religiosa, catequista, coordinador de CEB, asesor o científico social, técnico o poeta, que pone el trabajo de su intelecto al servicio de la base religioso-política que hemos mencionado. En medio de una actitud de acompañamiento y orgánicamente ligado a ella.

6. ¿POR QUE GRAMSCI?

A medida que íbamos descubriendo textos –teológicos, filosóficos o políticos– que hablaban del nuevo intelectual latinoamericano como "intelectual orgánico" nos preguntábamos: ¿hasta qué punto la fórmula gramsciana expresa verdaderamente el sentido y la función del intelectual en América Latina? ¿Estamos simplemente ante una moda lingüística? ¿Existen, más bien, elementos similares y otros diferentes en ambas concepciones?

La respuesta a estas preguntas y tres razones más nos impulsaron a decidirnos por Antonio Gramsci como marco teórico para nuestra disertación.

En primer término, Gramsci sigue siendo de gran importancia en nuestro Continente: se lee mucho. Su "marxismo" es más atractivo que el de otros connotados pensadores del después-de-Marx y esto ha originado que se le cite con frecuencia pese a que en Europa y la misma Italia haya descendido últimamente su utilización.[69]

En segundo lugar, aborda problemas que son muv importantes para el proceso político-cultural-religioso de América Latina en la actualidad. La revalorización que hace de la superestructura embona perfectamente en los intentos por estudiar con más detenimiento temas como: cultura popular, folklore, religiosidad popular, función de la religión en la sociedad, etc.

Por último, y como factor más importante, debemos resaltar lo que ya habíamos insinuado: si el nuevo intelectual al que hemos hecho referencia es explicitado en la categoría del intelectual orgánico, por fuerza debemos analizar el pensamiento gramsciano. Sin embargo, él no solamente popularizó la fórmula mencionada sino que trató ampliamente en su obra la problemática e historia de los intelectuales junto con el proceso de la masa en su compañía.

Obviamente, la elección de un determinado marco teórico conlleva la renuncia de otros que, no lo negamos, puedan parecer al lector más

69) No es de extrañar, sin embargo, que con motivo de las celebraciones de los cincuenta años de la muerte de nuestro autor en 1987, su interés vuelva a crecer.

valiosos; sobre todo si tomamos en cuenta que en América Latina hay pensadores autóctonos que han manejado brillantemente esta problemática.[70] Sin dejar de lado esas posibilidades, repetimos que el aporte de Gramsci es *un* aporte –válido en algunos aspectos, en otros no– y no el *único*.

70) Además de las obras ya mencionadas de Freire, otra opción sería Mariátegui, J.C. y sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Crítica, Barcelona 1976. Sobre este autor ver Arico, J., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano,* Siglo XXI, México 1978.

Segunda Parte

La Relación entre Intelectuales y Masa a la Luz de Antonio Gramsci

La segunda parte que ahora presentamos al lector tiene como objeto analizar el aporte gramsciano sobre las relaciones entre intelectuales y masa. Corresponde al verbo "Juzgar" de nuestro proceso o a la Mediación hermeneútica. Contiene cinco capítulos.

El primero de ellos, una exposición biográfico-bibliográfica sobre nuestro autor, resalta algunos aspectos importantes de la vida de Gramsci, se aboca al intrincado problema bibliográfico que ha heredado y revisa los influjos de que fue objeto, privilegiando sus concepciones marxistas; una primera explicación de sus conceptos "intelectual" y "masa" concluye este primer momento gramsciano.

A continuación, consideramos tres capítulos: el Mundo Epistémico (ME) de nuestro autor, su relación entre teoría y práctica y su Mundo Crático (MC), que siguen una misma metodología. En efecto, a un primer acercamiento hacia algunos textos claves le sigue una interpretación-enlace de los mismos, en seguida se coloca la relación entre intelectuales y masa al interior de ese mundo o relación y se finaliza cada momento con unas conclusiones provisorias. Este método, sin ser perfecto, posibilita la lectura inmediata de los textos que hemos considerado como más importantes, aunque incluyamos algunos otros en los siguientes momentos del capítulo.

El último capítulo de esta parte, anotaciones críticas a las concepciones gramscianas estudiadas, quiere hacer un "ajuste de cuentas" con nuestro autor. Reunimos en este capítulo una especie de bibliografía comentada sobre los estudiosos de Gramsci, un balance conclusivo de las constantes que encontramos en los capítulos inmediatamente anteriores y nuestras coincidencias-divergencias con el italiano. Cerramos observando la utilización que se ha hecho de la famosa expresión "intelectual orgánico" y emitiendo algunos juicios sobre la propiedad o no de tal uso.

CAPITULO II

ANTONIO GRAMSCI Y SU PROBLEMATICA BIOGRAFICO-BIBLIOGRAFICA

1. PRINCIPALES ASPECTOS DE SU VIDA

> Cada año el Estado arranca a las regiones meridionales una cantidad de impuestos que no restituye en ningún modo ni con ninguna clase de servicios . . . Cantidades que el Estado arranca a las poblaciones campesinas meridionales para dar una base al capitalismo de la Italia Septentrional . . . En este terreno de las contradicciones del sistema capitalista italiano, se formará necesariamente . . . la unión de los obreros y campesinos contra el enemigo común . . .[1]

Con estas palabras se oponía nuestro autor al Fascismo italiano encabezado por Mussolini; fue la única ocasión en que las dos grandes figuras de la historia mediterránea se enfrentaban como diputados. Las palabras de Gramsci nos dan pie para señalar algunos trazos de su vida importantes para el tema que nos ocupa.[2]

Naciendo el 22 de enero de 1891 en Ales (Cagliari) de la Cerdeña entra en contacto, desde niño, con la gran problemática italiana de la división entre el Norte –industrial– y el Sur –campesino. En efecto, ya desde 1887, con el "ministerio Crispi", existía la política de proteccionismo aduanal para favorecer el incremento industrial con daño de la agricultura del Sur; además, socialmente, se vivía la intransigencia política para reprimir los brotes de inconformidad entre la población sureña.

1) Discurso de Gramsci en Montecitorio –sede del Parlamento italiano–, 16 de mayo de 1925, citado por Fiori, G., *Vita di Antonio Gramsci,* Laterza, Bari 1981, pág. 228.

2) Resulta claro que no nos interesa presentar una biografía completa de nuestro autor. Sobre el tema pueden consultarse, además de la obra citada de Fiori –el mejor trabajo–, Grisoni, D – Maggiori, R., *Lire Gramsci,* Editiones universitaires, Paris 1973; Texier, J., *Gramsci,* Grijalbo, Barcelona 1976; Quercioli, M.P., *Gramsci vivo,* Feltrinelli, Milano 1977. Sobre la historia de Italia, Carocci, G., *Storia d'Italia dall'Unità ad oggi,* Feltrinelli, Milano 1975. Agradecemos a la Profesora Anastasia Stefanutti sus orientaciones sobre este punto.

1.1. GRAMSCI "SARDO"

La situación de la Cerdeña, y en general de todo el Sur italiano, tenía muchos puntos de comparación con la forma en que viven –y sobreviven– muchos países del llamado Tercer Mundo. Gramsci vive en carne propia durante su niñez y adolescencia tal situación.

En efecto, las condiciones económico-políticas en que vivían los sardos a principios de siglo forzaban casi naturalmente a un deseo de autonomía del que no escapa el mismo Gramsci; la isla era continuamente "vaciada" de sus recursos naturales para favorecer la expansión capitalista del Norte. Madera, pesca, ferrocarriles, minas, son solamente algunas de las materias primas sureñas que estaban en manos de extranjeros o continentales que, para el efecto, eran los mismos enemigos.[3] Los obreros del continente tenían mejores salarios que los del Sur y las condiciones de los trabajadores agrícolas eran poco menos que dramáticas.

La estancia en Cagliari, donde frecuenta el Liceo, en compañía de su hermano mayor Genaro, lo pone en contacto con el mundo socialista organizado; el 26 de julio de 1910 aparece su primer artículo en *L'Unione Sarda*, una breve reseña de la situación política de su pequeño pueblo. Durante este período pasan delante de sus ojos cientos de artículos socialistas aparecidos en los periódicos *Avanti* y *Viandante* y en las revistas *La Critica* de Croce, la *Voce* de Prezzolini, *L'Unità* de Salvemini.

De la misma forma, es en Cagliari donde nuestro autor participa en movimientos regionalistas de rebelión más cohesionados y organizados; las consignas autonomistas y antiproteccionistas son continuas y el clima separatista es el que impera.

Es el momento de mencionar una gran tentación que sufren muchos pensadores. En una obra gramsciana que analizaremos más adelante[4] nuestro autor se pregunta sobre las causas de la situación que acabamos de reseñar; ironiza y critica a quienes suponen que tal problemática de miseria y atraso se debe, fundamentalmente, a que los habitantes de esas regiones son seres biológicamente inferiores, perezosos, borrachos, incapaces de entrar en los mecanismos de competencia y lucro que impone un avance industrial. A casi cincuenta años de la muerte de Gramsci todavía muchas personas consideran que la situación de esclavitud que sufre el Tercer Mundo obedece a los mismos factores, esa es la tentación: olvidar los nexos íntimos que existen entre la riqueza de unos –los pocos– y la miseria de otros –los muchos.

3) Sobre esta situación ver Sotgiu, G., "Gramsci e il movimento operaio in Sardegna", en *Gramsci e la cultura contemporanea*, II, Riuniti, Roma 1975, págs. 147-159; interesantes, desde el punto de vista literario, las famosas novelas de Silone, I., *Vino e pane*, Mondadori, Milano 1955, y *Fontamara*, idem, 1949, que presentan la cruda realidad del campesino italiano enfrentado a la posibilidad de mejorar su situación.

4) *Alcuni temi della questione meridionale*, en CPC, Einaudi, Roma 1978, págs. 137-158.

Sería pecar de exagerado psicologismo-determinismo suponer que únicamente las condiciones materiales en las que vivió nuestro autor formaron su pensamiento; sin embargo, es necesario resaltar que el hecho de haber nacido en la Cerdeña y de haber participado en el sentimiento regionalista de la época –en muchos aspectos todavía vivo– dió a Gramsci la oportunidad de entrar en contacto con los agricultores, que después llamará subalternos, y su situación vital.

La problemática meridional nunca será olvidada; ni en los años "políticos" de su estancia en Turín ni durante los sufrimientos posteriores de la cárcel. Si en alguna medida la realidad material que nos circunda influye en nuestro modo de pensar habrá que acudir a la niñez de nuestro autor para encontrar algunas respuestas a las interrogantes que se desprenden de sus posiciones sobre el tema que nos ocupa.

1.2. TURIN [5]

La llegada a una de las ciudades en que el auge industrial tiene más éxito permite a nuestro autor frecuentar la universidad, gracias a una beca, e iniciar su militancia política. Por otra parte, el impacto de la modernización técnica y, sobre todo, de la organización de las fábricas, con sus obreros, su "programa" –término fundamental– serán casi el ideal al que la Cerdeña debe aspirar; además, presencia casi recién llegado, un poco asustado, los intentos del proletariado industrial por ver aumentar sus salarios y disminuir las horas de trabajo, típicas demandas. Continuas huelgas contra la "Itala", la "Diatto", la "Spa", la "Lancia" y, sobre todo, la "Fiat" son el recibimiento que la industriosa ciudad brinda al futuro fundador del Partido Comunista Italiano.

La "visión nacional" que adquiere le hace redimensionar sus posiciones sardas de autonomía y rechazo del continente y comenzará a plantearse uno de los temas fundamentales en el marxismo: la alianza –¿negociación?– entre obreros y campesinos en aras de la revolución.

Las condiciones económicas de su primer período turinense, aunadas a las físicas, son desastrosas; encuentra muchas dificultades en sostener su beca y continuar los estudios universitarios [6] que deberá abandonar; no obstante este tropiezo, Gramsci tendrá la oportunidad de interesarse más en la militancia política adhiriéndose al Partido Socialista Italiano hacia fines de 1913.

5) Sobre el período político-militante de Gramsci en la ciudad turinense ver Pillon, C., *I Comunisti nella storia d'Italia*, II, Edizioni del calendario, Roma 1967, págs. 97-124.

6) Lo Piparo, F., en *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Laterza, Bari 1979, afirma que Gramsci debe ser leído en clave filológica. Presenta un recorrido de los intereses lingüísticos de nuestro autor durante su etapa universitaria relacionándolos con los conceptos de hegemonía e intelectuales y haciendo depender éstos de aquél. Trataremos posteriormente esta problemática.

La actividad periodística se convierte en su principal trabajo; escribe para diferentes publicaciones: *Il Grido del Popolo,* periódico semanal turinense, le publica su primer artículo político "Neutralidad activa y neutralidad actuante" el 31 de octubre de 1914, y lo verá como su director desde agosto de 1917 hasta 1918; *L'Avanti,* cotidiano turinense, nos presenta un Gramsci crítico teatral;[7] *La Città Futura,* publicación de la "Federazione Giovanile Socialista Piemontese" presenta un número único redactado totalmente por nuestro autor;*L'Ordine Nuovo,* revista de la que será secretario de redacción y que servirá de plataforma para que Gramsci y compañeros —Tasca, Terracini, Togliatti— puedan lanzar la idea de transformar las comisiones internas de las industrias en "Consejos de Fábrica", organización parecida a los "Soviets" y grata a los ojos de nuestro autor.

La revista citada se convertirá en órgano de tales Consejos que encontrarán una rápida difusión y será testigo de las disputas de los compañeros de Gramsci contra la facción Serrati y la facción Bordiga. Tal disputa dará pie a la fundación del Partido Comunista Italiano en Livorno, el 21 de enero de 1921, de cuyo primer Comité Central Gramsci será miembro.

Su actividad política cada vez será más intensa: se opone en sus escritos al Fascismo naciente; viaja hacia Moscú para participar en el Tercer Congreso de la Tercera Internacional —ahí conocerá a Julia Schucht, su futura mujer—; el Komitern lo envía a Viena en 1923 para seguir de cerca los acontecimientos italianos de la época; es elegido diputado por Venecia el 8 de abril de 1924 obteniendo la inmunidad parlamentaria; inverviene, por una sola vez, a la Cámara de Diputados el 16 de mayo de 1925; participa como líder indiscutible en el importante Congreso del PCI de Lyon, Francia y es detenido, pese a su inmunidad parlamentaria, el 8 de noviembre de 1926. Comenzará así su peregrinar por las cárceles italianas de las que saldrá únicamente para encontrar la muerte después de largas y dolorosas enfermedades.

1.3. ALCUNI TEMI DELLA QUESTIONE MERIDIONALE

Este pequeño ensayo publicado en París por *Stato Operaio* había sido elaborado por Gramsci desde 1926 quedando inconcluso a causa de su arresto. Algunos autores[8] afirman que este trabajo presenta el vínculo de unión entre el Gramsci joven —periodista y activista político— y el Gramsci maduro —reflexivo, de la cárcel— que

7) Sobre Gramsci y sus críticas teatrales ver Alonge Trivero, P., *L'attività teatrale a Torino fra le due guerre,* Einaudi, Torino 1970; Davico Bonino, G., *Gramsci e il teatro,* idem, 1972 y Stipcevic, N., *Gramsci e i problemi letterari,* Mursia, Milano 1981.
8) Garin, E., "Politica e cultura in Gramsci. Il problema degli intellettuali", en *Gramsci e la cultura . . .,* cit., pág. 61; Badaloni, N., *Il marxismo di Gramsci* Einaudi, Torino 1975, pág. 121.

continuamente volverá en sus escritos carcelarios a los temas aquí anotados.

El mismo define su trabajo como el prólogo de una investigación sobre la actividad concreta de los intelectuales italianos que posteriormente retomará en la cárcel como objetivo fundamental de sus escritos. Gramsci quiere situar en este trabajo la "Cuestión Meridional" y el problema de las masas agrícolas del Sur en el contexto de la situación italiana nacional y en relación con la actividad revolucionaria de los comunistas de Turín.[9]

Para entender la complejidad de la "Cuestión Meridional" es necesario encontrar sus raíces históricas en la unificación de Italia en 1861; esta unidad no consistía solamente en el fin de los reinos diferentes que existían: Lombardía-Venecia, Toscana, Estados Pontificios, Nápoles, etc., sino también y principalmente, en el intento –nunca hecho realidad– de unificar las diversas zonas económicas del nuevo Estado. Las diferencias entre las regiones ricas y pobres dieron pie al desarrollo capitalista que favoreció algunas zonas –Norte– en detrimento de otras –Sur e islas. La "Cuestión Meridional" se convirtió en un problema a resolver: ¿cómo hacer que las regiones del Sur se incorporaran al desarrollo capitalista?

Ya antes de Gramsci esta problemática había sido objeto de innumerables estudios y propuestas; grandes pensadores y políticos como Franchetti, Giustino Fortunato y Francesco Saverio Nitti habían denunciado en su oportunidad las medidas que el naciente Estado adoptaba para resolver el problema, remedios siempre reformistas y oportunistas. Gramsci se enfrenta en Turín al interés de los socialistas por la cuestión a que nos referimos. Estos se dividen en dos posiciones: unos afirman que debe darse la alianza entre obreros y campesinos pero supeditando éstos a aquéllos, otros piden más autonomía política para las masas campesinas al interior de la alianza.[10]

Nuestro autor critica del Partido Socialista su anti-meridionalismo, expresado en sus tesis biológicas sobre la inferioridad del Sur –flojos, incapaces, bárbaros– y su obrerismo incapaz de resolver la problemática en medio de situaciones concretas. Es aquí donde Gramsci propone la que será su tesis fundamental en los escritos carcelarios: el nacimiento de una fuerza revolucionaria capaz de unificar la alianza entre obreros, campesinos e intelectuales.

9) Sobre la "cuestión meridional" ver Salvadori, M., *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Einaudi, Torino 1977, págs. 307-363 y De Felice, F., "Questione meridionale e problema dello Stato in Gramsci", en *Rivista storica del socialismo*, IX, (1966), pág. 195.
10) Sobre este problema ver Villari, R., "A. Gramsci: il Mezzogiorno e la rivoluzione socialista", en *Il Sud nella storia d'Italia*, Bari, Laterza 1967, págs. 90-114.

"Alcuni temi . . . " presenta en su parte final algunas conclusiones importantes para nuestro trabajo y que serán retomadas posteriormente en la cárcel:

- clara importancia de los intelectuales como conciencia organizativa y unificadora de grupos y clases.
- necesidad de profundizar en un análisis histórico-sociológico de la situación italiana con su dualismo estratégico de fondo: obreros septentrionales y campesinos meridionales.
- distinción de varios niveles de intelectuales, importancia de los estratos medios de los mismos e indicación de la función guía de los grandes, tipo Croce.[11]

Todo parece indicar que el ensayo gramsciano pretende dos cosas esenciales: poner en evidencia la función de los intelectuales al interior de la lucha de clases y dar a entender la importancia que tiene el que ellos se aparten del bloque dominante pre-revolucionario –en este caso la burguesía agraria– retomando su función activa, a nivel nacional, en orgánica conexión con obreros y campesinos.

1.4. EN LA CARCEL

Nuestro autor comienza a escribir sus *Cuadernos de la Cárcel* (Q) en la prisión de Turi, el 8 de febrero de 1929; dos años y tres meses exactos después de su arresto. Escribirá hasta 1935, dos años antes de su muerte. Sus estudios son más bien anotaciones sobre las lecturas que tenía a su disposición –jamás suficientes– y sobre los acontecimientos que llegaban a sus oídos. Sin embargo, pese a lo a-sistemático de este método se propuso esquemas definidos de estudio e investigación.[12]

> . . . quisiera, según un plan pre-establecido, ocuparme intensa y sistemáticamente de algún tema que absorviera y centralizara mi vida interior. He pensado en cuatro temas: . . . una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia durante el siglo pasado; en otras palabras, una investigación sobre los intelectuatuales italianos, sus orígenes, su reagruparse según las corrientes de la cultura, sus diversos modos de pensar, un punto de vista desinteresado, 'fur ewig' . . . Un estudio de lingüística comparada . . . Un estudio sobre el teatro de Pirandello . . . Un ensayo sobre las novelas y el gusto popular por la literatura . . .[13]

En esta carta conocidísima de Gramsci a su cuñada Tania, del 19 de marzo de 1927, pocos meses después de su arresto, se plantea lo que será el objeto de los estudios de nuestro autor; es consciente de

11) CPC, págs. 156-158.
12) Sobre la vida de Gramsci en prisión ver Spriano, P., *Gramsci in carcere e il partito,* Riuniti, Roma 1977 y Quercioli, M.P., *Gramsci vivo,* cit.
13) *Lettere dal carcere* (LC), Einaudi, Roma 1963, pág. 35-36.

que su estancia en prisión no será breve y se propone temas duraderos, capaces de colmar su tiempo.

Nuestro autor mantendrá continuamente contacto epistolar con familiares y amigos, con compañeros de partido; abordará los más diversos temas y dejará conocer su rica personalidad.[14] Por otra parte, y como lo afirmábamos anteriormente, "Alcuni temi . . ." es considerado como el nexo de unión entre el período anterior a la cárcel y el de la cárcel misma. Los mismos temas se repetirán[15] y aparecerá clarísima la división que Gramsci hace en sus Q entre Sur-campesinos-Cerdeña-rudimentos-apolítica y Norte-obreros-Turín-modernidad-autogestión; diferencias ya acentuadas en "Alcuni temi . . ."

Gramsci escribe de 1929 a 1933 los Q de Turi –17– y de 1934 a 1935 los 12 Q de Formia.[16] Conviene aclarar que las fechas presentadas en los Q son convencionales pues muchos de ellos fueron iniciados en la cárcel de Turi en 1932 –por ejemplo el Q 10: "La filosofia di Benedetto Croce"– pero terminados en la cárcel de Formia hasta 1935.

Gramsci fallece en Roma el 27 de abril de 1937. Su muerte causa gran conmoción en la Europa política del tiempo.

2. EL PROBLEMA BIBLIOGRAFICO

Gramsci escribió mucho y sobre muchos temas, por lo que sería inútil tratar de encontrar en su obra el rigor metodológico de otros pensadores y filósofos. El mismo reconoce que sus escritos, sobre todo los de la cárcel, tienen un carácter fragmentario y no pueden considerarse como definitivos, sino, más bien, como material todavía en elaboración.[17] Por otra parte, muchos de los escritos y artículos carcelarios del autor están basados en acontecimientos de tipo político que

14) Para todo lo concerniente a las cartas de la cárcel ver Salinari, C. –Spinella, M., *Il pensiero di Gramsci,* Riuniti, Roma 1977, que presenta una buena selección de la correspondencia precarcelaria; también Spriano, P., *Gramsci in carcere . . .,* cit., que hace lo mismo pero con la correspondencia carcelaria. Sobre las cartas didácticas a los hijos de Gramsci ver Urbani, G., *Gramsci e la formazione dell'uomo,* Riuniti, Roma 1974, págs. 529-747. Interesantes son también las continuas referencias que Benedetto Croce hace a la calidad histórica de las cartas en muchas de sus obras.

15) Sobre el influjo de "Alcuni Temi . . ." en los Q ver Ormea, F., *Gramsci e il futuro dell'uomo,* Coimes, Roma 1975, págs. 125-147 y 249-271.

16) El Instituto Gramsci conserva cuatro cuadernos de traducciones que el mismo Gramsci realizó en Turi ". . . como un ejercicio distensivo y entrenamiento metal" LC pág. 92. Son interesantes las obras que traduce en la cárcel; lo hace del francés, del inglés y, sobre todo, del alemán: la revista *Die Literarische Welt; Fünfzig Kinder und Hausmärchen* de Karl y Jakob Grimm; *La Politique du Vatican,* de M. Pernot; *Die Sprachstämme des Erdkreises* de Franz Nikolaus Frinck; *Goethes Gespräche mit Eckermann* de J.P. Eckermann, etc. De las obras de Marx que traduce son de especial importancia *Thesen über Feuerbach* y la famosa "fórmula clásica" del materialismo histórico en el Prefacio de *Zur kritik der politischen Okonomie.*

17) *Quaderni del carcere* (Q), 4V, Einaudi, Roma 1975, pág. 1842-1843.

fueron importantes en su tiempo y que exigían una toma de postura pronta y eficaz. La rapidez con la que elegía temas y los desarrollaba muestran su clara vocación militante y su propensión periodística más que dispersión temática.

En efecto, si bien Gramsci tituló sus artículos para revistas y periódicos ya mencionados como *Avanti, Il Grido del Popolo* y *L'Ordine Nuovo* –entre otros– no alcanza a ver publicados sus escritos carcelarios; más aún, con excepción de pocos cuadernos *La Filosofía di Benedetto Croce* y *Niccoló Machiavelli II*– tampoco les coloca a ellos ningún título.[18]

Inmediatamente después de su muerte, su cuñada Tania Schucht cuida de conservar los manuscritos carcelarios. Hasta 1947, diez años después del fallecimiento de nuestro autor, aparece la primera edición de las *Lettere dal Carcere* (Cartas de la cárcel) que recoge la correspondencia de ese período.

De 1948 a 1951 se publican a cargo de Einaudi de Turín los seis volúmenes de los cuadernos de la cárcel cuyos títulos colocan los mismos editores y que son los que se han venido utilizando en numerosas investigaciones:

- *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce.*
- *Gli Intelletuali e la Organizzazione della Cultura.*
- *Il Risorgimento.*
- *Note sul Machiavelli.*
- *Letteratura e Vita Nazionale.*
- *Passato e Presente.*

Con respecto a los escritos anteriores a la cárcel, la misma editorial publica entre 1958 y 1971 los siguientes títulos, igualmente utilizados como los mencionados anteriormente:

- *Scritti Giovanili (1914-1918).*
- *Sotto la Mole (1916-1920).*
- *L'Ordine Nuovo (1919-1920).*
- *Socialismo e Fascismo. L'Ordine Nuovo (1921-1922).*
- *La Costruzione del Partito Comunista (1923-1926).*

Hasta 1975, de nuevo gracias a Einaudi, aparece la edición cronológico-crítica de los Q en cuatro volúmenes bajo el cuidado de Valentino

18) Sobre el problema bibliográfico y la situación actual de los escritos gramscianos ver Q págs. XXIX-XXXIV y Gerratana, V., "Sulia preparazione di un'edizione critica dei 'Quademi del carcere'", en *Gramsci e la cultura . . .*, cit, págs. 455-476.

Gerratana y el Instituto Gramsci. En nuestra investigación hemos seguido esa edición por su actualidad, "neutralidad" y rigor científicos pues presenta los escritos tal y como fueron redactados por el mismo Gramsci; además, la serie de índices que aparecen en el último tomo –IV– nos fueron de gran ayuda en el transcurso del trabajo.[19]

Otra de las colecciones importantes de los escritos de Gramsci que ha sido muy utilizada es *2000 Pagine di Gramsci*, bajo el cuidado de Giansiro Ferrata e Niccoló Gallo. Tiene dos volúmenes: "Nel Tempo della Lotta (1914-1926)" y "Lettere Edite ed Inedite (1912-1937)".

No existe, desgraciadamente, una edición similar a la realizada por el Instituto Gramsci sobre los Q que de la misma forma cronológico-crítica nos presente los escritos anteriores a la cárcel. Nos ceñiremos a los títulos antes indicados y publicados entre 1958 y 1971.[20]

3. ENTRE LABRIOLA Y CROCE (INFLUJOS)

Hasta qué punto Gramsci fue influido por Labriola en su acercamiento a Marx, pero sobre todo, qué hay de "crociano" en nuestro autor, ha sido fruto de continuas discusiones.[21]

Recordemos que hay un gran influjo de Croce en el joven Gramsci. Su primer artículo al que hemos hecho referencia –26 de julio de 1910 en *L'Unione Sarda*– contiene ideas claramente crocianas.

Tal y como afirma Lo Piparo[22] el primer interés de nuestro autor por el pensamiento crociano nace durante las lecciones de glotología de su vida universitaria. Guiado por su profesor Matteo Bartoli entra en contacto con los mejores filólogos, historiadores y literatos de la Universidad, tales como: Umberto Cosmo, Annibale Pastore, Luigi Einaudi, Francesco Ruffini, etc. Gramsci y sus compañeros beben de este manantial de reforma intelectual y moral, histórica e idealista, promovida por Croce:

19) Es sintomático que primero se hayan publicado los escritos carcelarios y hasta después de siete años los anteriores a la cárcel; esto indica que durante mucho tiempo se estudió solamente al "Gramsci de la cárcel" olvidando un poco la riqueza de sus trabajos anteriores que mucho ayudan a entender mejor su pensamiento. Garin, E., *Politica e cultura . . .*, cit, insiste en la ligazón necesaria que se debe hacer entre los dos Gramsci. Sobre este problema acerca de la continuidad o ruptura del pensamiento gramsciano se ha discutido mucho. Cuando hablemos más adelante de los intelectuales haremos algunos comentarios al respecto.
20) Einaudi está intentando la publicación de una edición de los escritos anteriores a la cárcel igual a los Q de Gerratana. En el momento de redactar esta investigación solamente se han publicado *Cronache Torinesi (1913-1917), La città futura (1917-1918)* y *Il nostro Marx (1918-1919)*; los demás están aún en preparación.
21) Sobre estas polémicas ver el documentado libro de Festa, S., *Gramsci*, Cittadella editrice, Assisi 1976, pág. 108-172.
22) *Lingua, intellettuali . . .*, cit., 49.

> . . . .de Croce toman, en primer lugar, una ética laica, un saber vivir sin religión revelada, una confianza en la historia, un credo estético que les libra de los andrajos académicos.[23]

Gramsci jamás se desprenderá totalmente de este influjo. Si bien es cierto que le hace profundas críticas a sus concepciones de partido, política, historiografía, interpretación del marxismo, etc., el influjo crociano aparece claro en la postura gramsciana de privilegiar el valor de la "idea-teoría" sobre otros aspectos del marxismo; así se puede entender la gran valoración que hace nuestro autor de la superestructura ideológica. De cualquier forma, influido o no, el hecho es que Gramsci dedica mucho de su tiempo de estudio al filósofo neo-idealista y estético. Quizá el siguiente texto nos muestre claramente la actitud gramsciana ante Benedetto Croce:

> Es necesario que la herencia de la filosofía clásica alemana sea no solamente revisada, sino hecha otra vez vida operante, y para ello es necesario un ajuste de cuentas con la filosofía de Croce; es decir, para nosotros italianos ser herederos de la filosofía clásica alemana significa ser herederos de la filosofía crociana que representa la importancia mundial actual de la filosofía clásica alemana.[24]

Con Antonio Labriola, en cambio, la relación será siempre de admiración, acentuada en los años carcelarios –en todos los escritos juveniles Gramsci cita a Labriola una sola vez. Lo sitúa como solución al problema de las dos corrientes filosóficas originadas por la "filosofía de la praxis" –expresión que más adelante clarificaremos. En efecto, una de ellas se ha combinado con corrientes idealistas: Croce, Gentile, Sorel, Bergson, por una parte y el "kantiano" Max Adler por otra, y una más que se llama a sí misma "ortodoxa". Tanto unos como otros, según nuestro autor, pecan de exceso. Los idealistas son intelectuales "puros", lejanos a la práctica; los "ortodoxos" en cambio, remarcaron tanto un vulgar materialismo que les hizo entregarse a una práctica inconsciente abandonando toda teoría Labriola, por el contrario, se distingue de ambos:

> . . . afirmando que la filosofía de la praxis es independiente de cualquier otra corriente filosófica, él (Labriola), es autosuficiente, es el único que ha buscado construir científicamente la filosofía de la praxis.[25]

No es vano Labriola había sido considerado como el marxista más riguroso de Italia habiendo pasado, también, por corrientes de la talla de un trascendentalismo kantiano o idealismo hegeliano.[26] Por otra parte, maneja temas que serán vitales para el joven Gramsci:

23) Spriano, P., *Gramsci*, CEI, Milano 1966, pág. 18.
24) Q 1233-1234.
25) Q 1507-1508.
26) Sobre Antonio Labriola ver el resumen que presenta Vranicki, P., *Historia del marxismo*, I, cit., págs. 230-234; también Garin, F., en su introducción a Labriola, A., *La concesione materialista della storia*, Laterza, Bari 1971.

En Labriola, Gramsci encuentra casi el esqueleto de una primera interpretación marxista del proceso de formación del Estado Nacional italiano. [27]

Estos dos ejes de influencia, Croce-Labriola, preparan el acercamiento de nuestro autor a Marx, a nivel teórico, y le permiten juzgar los acontecimientos de la época en Turín –huelgas y levantamientos obreros– y la revolución rusa de octubre. Igualmente, debemos señalar el influjo que tienen en Gramsci las ideas de Salvemini y Cattaneo; aquél plantea por primera vez la alianza obrero-campesina para resolver la cuestión meridional [28] cifrando sus esperanzas en el Partido Socialista, después frustradas para Gramsci. Por otra parte, las reflexiones que nuestro autor hará sobre el sentido común tienen una gran base teórica en lo que ya había anunciado Cattaneo, cuya actividad política y periodística influye en gran forma en el joven Gramsci. [29]

4. EL MARXISMO DE GRAMSCI

Antes de entrar de lleno en el argumento, permítasenos un pequeño comentario sobre el "revisionismo" gramsciano. Algunos autores como Leszek Kolakowski hablan de un Gramsci "revisionista" sin tener en cuenta las dimensiones históricas de tal corriente al interior del marxismo. [30] En efecto, el autor citado titula el capítulo sexto de su obra, tercer volumen, de la siguiente manera: "Antonio Gramsci: un revisionismo comunista".

Sin embargo, el revisionismo de nuestro autor consiste, para Kolakowski, en lo siguiente: oposición a un materialismo mecanicista y evolucionismo propio de la Segunda Internacional; una mayor importancia a la teoría y, en general, a todo lo superestructural; un rol diferente –al concebido por Lenin– del partido y la revolución; la posibilidad del camino parlamentario en la conquista del poder.

Resulta entonces claro, por qué algunas ideas 'humanísticas', 'democráticas' o revisionistas al interior del movimiento comunista actual, buscan fácilmente su inspiración en Gramsci. [31]

27) Paggi, L., *Antonio Gramsci e il moderno 'Principe'*, I, Riuniti, Roma 1970, pág. 270 y Galasso, G., *Croce, Gramsci e altri storici*, Il saggiatore, Milano 1969.
28) Salvadori, M., *Gramsci e il problema . . .*, cit., pág. 314.
29) Sobre la relación Gramsci-Cattaneo ver Luporini, C., "La metodología del marxismo nel pensiero di Gramsci", en *Studi gramsciani*, Riuniti, Roma 1959, pág. 464. Carlo Cattaneo (1801-1869), participante activo en las luchas políticas italianas del siglo pasado, fue un verdadero "enciclopedista". Profesor y escritor, fundó la revista *Politecnico*, que recoge sus principales escritos. Gramsci lo compara a Machiavelli llamándoles el primero –éste– y segundo "giacobini italiani", en LC 481-482. Son grandes las coincidencias entre la teoría del sentido común de Gramsci y lo que aparece en su "Logica", en Cattaneo, C., *Scritti filosofici letterari e vari*, La nuova Italia, Firenze 1957, pág. 186ss.
30) Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism. Its Origin, Growth and Dissolution*, III, Claredon Press, Oxford 1978, pág. 220-252.
31) *Idem.*, pág. 252.

Más que intentos revisionistas creemos que son posturas gramscianas tendientes a adaptar y actualizar el marxismo que él conoció a la época y problemática histórica de la Italia de su tiempo. No tendríamos ningún problema en llamar "revisionista" este intento de Gramsci si no hubiera ya un claro sentido de esta expresión al interior del marxismo que no tiene mucho que ver con el pensamiento de nuestro autor.[32]

En efecto, hablar de revisionismo implica trasladarnos a la problemática suscitada en el movimiento marxista durante la Segunda Internacional (1889). La famosa "cuestión bernsteiniana" marca el inicio del problema e indica la disputa entre E. Bernstein (1850-1932) y K. Kautsky (1854-1938); aquél anotaba, en una serie de artículos[33] los puntos en los que disentía con algunas posiciones de su partido, el socialdemócrata alemán: invitaba a adecuar la teoría a la práctica que se vivía reivindicaciones inmediatas para la clase obrera sin renunciar al objetivo final socialista–, negaba la teoría marxista del empobrecimiento, criticaba al materialismo histórico dando más importancia a aspectos no-económicos, dudaba de la cientificidad del socialismo y pronunció la famosa frase que trajo consigo la crítica de Kautsky: "el movimiento es todo, el fin último (Endziel), nada".

La reacción de Kautsky, líder de la "ortodoxia" fue violenta en un principio colocándose en el ala izquierda del partido –los revisionistas serían el ala derecha–, aunque después se avecinará de nuevo a Bernstein ante la extrema izquierda representada por Rosa Luxemburg. Contra Bernstein insiste en la necesidad de que el partido sea revolucionario, ve imprescindible la dictadura del proletariado y acentúa fuertemente el elemento evolucionista comparando la evolución social y la biológica.[34]

Como el lector podrá observar, Gramsci no solamente se encuentra lejos en el tiempo de tal disputa sino que, también, su lejanía teórica de las posiciones de Bernstein es evidente. Sin embargo, y gracias a la insistencia soviética[35] por "Revisionismo" se ha venido entendiendo cualquier intento por actualizar y adecuar a realidades propias una doctrina tan extensa y pluritemática como lo es el marxismo. En este sentido, cualquier pensador que se declare marxista pero que se aleje, al

32) Sobre el problema del revisionismo en el marxismo ver Wetter, G., "Momenti della opposizione 'ortodossi-revisionisti' nella storia del marxismo", en *Ordodossia e Revisionismo*, PUG, Roma 1974, págs. 139-187; "Marxismo", en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Roma 1977, pág. 473-474.

33) Publicados en forma de libro en 1889 bajo el título *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie*, Dietz Verlag, Berlin 1973.

34) Sobre las obras de Kautsky ver Blumenberg, W., *Karl Kautskys literarisches Werk*, Mouton & Co., Gravenhage 1960.

35) En efecto, en Rumianstev, A., *Comunismo científico. Diccionario*, Progreso, Moscú 1981, pág. 234, se lee: "El revisionismo es una corriente política hostil al marxismo-leninismo que surge de vez en cuando dentro del movimiento obrero y comunista so pretexto de 'crítica', 'revisión' e incluso 'desarrollo' de la teoría marxista-leninista".

menos un poco, de los postulados que los soviéticos juzgan "fundamentales" a la teoría marxiana, engelsiana o leniniana, podría ser acusado de "revisionista".[36]

Creemos que si por alguna característica se ha distinguido el marxismo de las últimas tres décadas es porque, precisamente, ya no se puede hablar –si es que en alguna etapa de su evolución se ha podido hacerlo con propiedad– de un "marxismo" coherentemente sistemático y conjuntado en un todo bien definido doctrinalmente; desde el mismo Lenin hasta Mariátegui, principal marxista latinoamericano, la evolución que ha sufrido el modo de interpretar a Marx es notable. Así las cosas, preferimos en nuestra investigación no considerar a Gramsci como "revisionista" por estar lejos de la cuestión bernsteiniana aunque encaje en los encuadramientos propios de la definición aportada por el diccionario soviético antes citado.

Una vez zanjada esta dificultad, podemos considerar en qué consiste exactamente el marxismo gramsciano.

Los primeros datos que asoman, y sobre los que volveremos más adelante, son las derivaciones generales de algunos temas clásicamente "marxistas": la importancia en el aspecto económico como condicionante o determinante en la sociedad, la dialéctica estructura-superestructura permeada del mismo juego reflejo, la lucha política e ideológica como factor importante en el cambio social, la necesidad de un partido político de masas capaz de guiar esa transformación, etc.

Otros autores especialistas en Gramsci aportan algunos datos dignos de consideración. Massimo Salvadori,[37] por ejemplo, habla de cuatro determinaciones marxistas en nuestro autor: determinación en el tiempo: ¿cómo es posible intervenir en medio de la crisis capitalista, propia de la época gramsciana, para darle una solución revolucionaria?; determinación metodológica: disputa gramsciana contra las formas de mecanicismo, evolucionismo, etc.; determinación filosófica: intervención de parte de las praxis consciente en confrontación con los elementos estructurales reducidos a objeto y delimitación de la acción. Según Salvadori, todo el interés del marxismo gramsciano estriba en guiar al proletariado de la pasividad a la iniciativa, de la social-democracia al comunismo, de la aceptación de la división entre gobernantes y gobernados a su superación.

36) Es interesante constatar que Lebedz, L., en su documentado conjunto de artículos sobre este tema, aparecidos en forma de libro en *Der Revisionismus,* Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin 1966, no menciona a Gramsci entre los influidos por esta "enfermedad" aunque hace alusión a Lukács y Bloch. Marramao, G., en *Marxismo e revisionismo in Italia,* Donato, Bari 1970, menciona a nuestro autor aunque no lo incluye entre los principales.
37) *Gramsci e il problema,* cit., págs. 259-261.

Un autor más, Jacques Texier, afirma al respecto:

> El marxismo era para Gramsci una concepción del mundo, una filosofía integral; no es una 'sociología' positivista o una simple teoría de la historia y de la política; pero esta filosofía no 'existe' o al menos sólo existe implícitamente: está por elaborar. [38]

Otro aspecto, sin embargo, igualmente importante, es la radical originalidad del marxismo. En efecto, recordemos cómo la mayor alabanza que Gramsci hacía de Labriola era precisamente ésa: afirmar la independencia de la filosofía de las praxis –marxismo– de cualquier otra corriente filosófica. [39] Pues bien, Texier pone en boca de Gramsci tales concepciones "independentistas" del marxismo. [40]

Con respecto al problema religioso, y no obstante el tratamiento más profundo del tema que haremos posteriormente, es necesario anotar las convergencias del pensamiento de nuestro autor con Marx que señala Roberto Vinco, pero que no nos parecen del todo exactas:

> Como para Marx, también para Gramsci el problema fundamental es la total liberación del hombre y ambos consideran la superación de la religión como uno de los medios indispensables para realizar tal liberación. [41]

Nicola Badaloni, [42] quizá unc de los más competentes especialistas en el marxismo de nuestro autor señala dos polos necesarios en la interpretación que hace Gramsci de Marx: la tarea de las fuerzas revolucionarias, durante la transición al socialismo, de definir los instrumentos teóricos y autónomos para la interpretación de la realidad y el recomponer una visión de conjunto –nueva "Weltanschauung"– capaz de tomar en cuenta los elementos característicos de la vieja formación social y hacerlos propios. Estos dos elementos son el marco teórico-político con el que Gramsci lee a Marx.

No faltan, sin embargo, interpretaciones que ven residuos idealistas en el marxismo de nuestro autor, acusación levantada por la Macciocchi. [43] En efecto, ella sostiene que en el Convenio de Cagliari de 1967, cuyo tema era "Gramsci e la Cultura Contemporanea", se

38) *Gramsci,* cit., pág. 44.
39) Ver nota 25 de este capítulo. Más adelante explicaremos en qué consiste la identificación entre marxismo y filosofía de la praxis.
40) *Gramsci,* cit., pág. 48.
41) *Una fede senza futuro? Religione e mondo cattolico in Gramsci,* Mazziana, Verona 1983, pág. 54. No creemos que pueda afirmarse tan fácilmente que Marx –y Gramsci– consideran la superación de la religión como un medio "indispensable" para que el hombre alcance su liberación; la abolición de aquélla llegará por sí misma, una vez que ya no sea necesaria. Esta visión marxista de la religión, falsa, es muy frecuente al grado de que el ateísmo de Marx ha pasado a considerarse como uno de los elementos fundamentales de su doctrina.
42) *Il marxismo . . .,* cit., pág. 78.
43) *Pour Gramsci,* Editions du Seuil, Paris 1974, pág. 40.

intentó una "recuperación idealista" de Gramsci cuyos principales protagonistas fueron E. Garin y N. Bobbio.[44]

Recapitulando. No hay que olvidar la experiencia que nuestro autor vive en la industriosa Turín y que le posibilita acceder a la militancia política; es ahí, y a través de Labriola, en donde Gramsci se interesará verdaderamente por la lectura de Marx. Sus escritos carcelarios siempre tendrán en mente tales experiencias.

Gramsci considera el marxismo como filosofía integral, coherente, pero en continua evolución y re-elaboración; niega cualquier determinismo mecanicista y evolucionista y afirma la independencia de la filosofía de la praxis y su radical originalidad de frente a corrientes que quieren integrarla a otras filosofías.[45]

Pero este marxismo no es una filosofía alejada de los problemas y acontecimientos cotidianos, sino que tiene una gran tarea en la transformación de la sociedad: traspasar al proletariado de la inconciencia pasivista a la racionalidad política, definir los elementos teóricos en la elaboración original de una nueva "Weltanschauung", recuperar –casi "conquistar"– los elementos de la vieja composición social que puedan ser útiles en la nueva.[46]

Quizá la originalidad marxista de nuestro autor consista en haber intentado la adaptación de un pensamiento, que en la época aparecía rígido y anclado en normas inmutables, a la realidad italiana. Este intento le valió la acusación de "revisionista" pero marcó una nueva etapa en la interpretación y análisis de las teorías marxianas. Un trabajo por hacer, que escapa a los límites de esta investigación, sería analizar hasta qué punto Gramsci –como otros autores de la talla de Althusser, Bloch, Lukács, etc.– participa de las tesis "fundamentales" del marxismo como para poder seguir siendo considerado "un marxista".[47]

Una última consideración que nos permita redondear nuestra visión de la personalidad política de nuestro autor, será la clarificación terminológica del problema fundamental de nuestra investigación: ¿qué

44) Volveremos más adelante sobre el problema del "Idealismo marxista" de nuestro autor. Otros autores, sin embargo, lanzan la misma acusación: Riechers, Ch., *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien,* Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1970; Tamburrano, G., *Antonio Gramsci: la vita, il pensiero, l'azione,* Laterza, Bari 1963; Marramao, G., "Per una critica dell'ideologia di Gramsci", en *Quaderni Piacentini,* XI, (1972), pág. 45.

45) Esta capacidad de nuestro autor para comprender que el marxismo no es un todo acabado incapaz de sufrir modificaciones le ha hecho famoso en América Latina. Volveremos sobre este punto.

46) Nardone, G., *Il pensiero di Gramsci,* Donato, Bari 1971, es de los autores que manejan esta idea del proletariado-en-proceso.

47) Con frecuencia se escucha que el marxismo ha generado tantas corrientes que resulta difícil no solamente encuadrarlas en elementos constantes a los nuevos autores sino en las mismas referencias a sus fundadores. Creemos que la riqueza de ese sistema se ha prestado para tal diversificación, y que todavía hay mucho camino por recorrer en este punto.

es el intelectual y qué es la masa? Resulta evidente que nuestras anotaciones tendrán solamente un carácter provisorio e introductorio ya que serán ampliamente desarrolladas y discutidas en los próximos capítulos.

5. LOS INTELECTUALES [48]

Ya mencionábamos [49] que estudiar el tema de los intelectuales constituyó una de las preocupaciones fundamentales de nuestro autor. Creemos, sin embargo, que esa preocupación expresada en sus días de prisión fue incubada desde su militancia política y social turinense y, más aún, ya desde sus días sardos. [50] Así las cosas. iniciemos esta rápida presentación con los escritos pre-carcelarios.

5.1. ANTES DE LA CARCEL

A diferencia de los escritos de la cárcel, en donde explícitamente se habla de los intelectuales y en los que Gramsci dedica, inclusive, todo un cuaderno al tema, [51] en la obra precarcelaria no podemos encontrar esta especificidad. Nuestro autor, más bien, comienza a delinear en trazos generales lo que será el problema posterior presentando reflexiones sobre la cultura, su relación con el proletariado, la problemática teórica del marxismo, etc. Sin embargo, si es cierto –como lo es– que no podemos leer a Gramsci si no es en clave política, no solamente es recomendable encuadrar el concepto de intelectual manifiesto en los escritos de la cárcel dentro de la perspectiva juvenil, sino necesario. Resulta claro, entonces, que no se pueden leer los Q sin tener en cuenta lo escrito, por citar un ejemplo, durante el período de "L'Ordine Nuovo".

La primera condición que debe tener el intelectual para nuestro joven autor es la de separarse de toda forma de mecanicismo [52] y de dogmatismo en el terreno de la economía. Con estos términos se separará del marxismo de la Segunda Internacional rechazando la idea de que la historia depende "en última instancia" de la economía; [53] llegará a

48) Para no cansar al lector con demasiadas citas bibliográficas, lo remitimos a la bibliografía general en donde encontrará abundantes referencias sobre este tema.
49) Ver nota 13 de este capítulo.
50) La continuidad del pensamiento gramsciano es sostenida por Nardone, G., *Il pensiero di . . .* cit., pág. 11; Garin, E., *Politica e cultura . . .*, cit., pág. 23; Togliatti, P., *Gramsci*, Riuniti, Roma 1967, págs. 110-111; Festa, S., *Gramsci*, cit., pág. 102.
51) Q12: "Appunti e note sparse per un gruppo di saggi sulla storia degli intellettuali", Q 1511-1551.
52) "Cosa è la cultura", en *La Città Futura*, 11 Febrero 1917, SG 84-85.
53) Sobre el problema de la historia en Gramsci y la función que en ella tienen los intelectuales ver Pierini, F., *Gramsci e la storiologia della rivoluzione*, Paoline, Roma 1978.

acusar a Bujarin de teólogo en cuanto busca en la economía la explicación última y divina de todas las cosas.

El intelectual es dirigente,[54] conductor y capaz de comprender la voluntad de los demás; revolucionario como Marx,[55] y organizador de las masas[56] pero sin dedicarse a actividades academicistas que le convierten en intelectual "de carrera" gracias a esas mismas masas.

A un nivel más general, encontramos en nuestro autor la identificación[57] entre revolución y cultura, entre ésta y el socialismo; ella es conocimiento de uno mismo, autoliberación y autodisciplina que exige, sin embargo, una organización –intelectual como organizador– capaz de dar coherencia programática a sus postulados.

La acción revolucionaria, por su parte, necesita de un adecuado sustrato teórico; en el citado artículo, "Socialismo e Cultura", anota: "Revolucionarios en la acción, reformistas en el pensamiento. Hemos actuado bien pero razonamos mal".[58]

Recuerda que toda revolución ha estado precedida de un intenso trabajo de crítica intelectual. Es en este sentido en el que se debe entender el "sustrato teórico" arriba mencionado: más que un conjunto de conocimientos académicos ahí encadenados, se trata de lo que se difunde, lo que se critica dinámicamente y que tiene incidencia clara y concreta en la vida social.

Los textos antes citados nos hablan, pues, de un comprender no como algo cerebral y como conjunto de conocimientos, de recuerdos. Organización, disciplina, son los elementos de esa realidad comprensiva; así, pensar es programar, organizar, sistematizar.

Esta revolución cultural debe llegar a la masa[59] y no puede tener su fuente en las universidades "estilo jesuita" que conciben la enseñanza como algo definitivo y apodícticamente indiscutible y no tienen el mínimo interés en preparar personas capaces de llegar a las masas.[60]

El 1° de mayo de 1919 daba inicio el semanal "L'Ordine Nuovo" y presentaba un emblemático título:

> Instruyámonos, porque tendremos necesidad de toda nuestra inteligencia. Actuemos, porque tendremos necesidad de todo nuestro entusiasmo. Organicémonos, porque tendremos necesidad de toda nuestra fuerza.[61]

54) "Utopia", en *Avanti,* 25 julio de 1918, SG 281.
55) "Il nostro Marx", en *Il Grido del Popolo,* 4 mayo 1918, SG 218.
56) "Per un'associazione di cultura", en *Avanti,* 18 diciembre 1917, SG 144.
57) "Socialismo e cultura", en *Il Grido del Popolo,* 29 enero 1916, SG 22-26.
58) SG 23.
59) "L'Università popolare", en *Avanti,* 29 diciembre 1916, SG 62-63.
60) Nuestro autor se refiere en este pasaje a las Universidades "populares" que se empezaban a gestar en Italia, sobre todo la Universidad Popular de Turín.
61) ON 3.

Gramsci, Tasca, Terracini y Togliatti definían la instrucción, la agitación y la organización como las principales estrategias de los nacientes "Consejos de Fábrica" a quienes se dedicaba la nueva publicación. La educación, por su parte, será también factor importante en las actividades de los consejos entendida, de nuevo, no como una simple comunicación de conocimientos sino como difusión de programas organizativos. Los intelectuales encargados de este trabajo llevarán a la práctica una "labor de hormiga" parecida a la desarrollada por las señoras de las asociaciones católicas que distribuyen paciente y tenazmente los folletos parroquiales casa por casa.[62]

El intelectual, pues, se ligará orgánicamente[63] a la masa a través de una pedagógica actividad en la que aparecerá una íntima relación entre conocer y querer, conciencia del fin y programa de acción, autodisciplina y ejecución, teoría y práctica. El partido político, conductor de los procesos revolucionarios por excelencia, deberá contar con militantes verdaderamente revolucionarios e intelectuales.

En este momento resulta útil recordar lo que ya señalábamos al comentar el ensayo de Gramsci "Alcuni temi della questione meridionale"[64] que sirve de puente para analizar los posteriores escritos de la cárcel:

- Los intelectuales son importantes como conciencia organizativa y unificadora.
- Existen varios niveles jerárquicos de intelectuales.
- Tienen una gran función al interior de la lucha de clases.
- Es importante que se aparten del bloque histórico pre-revolucionario para formar el nuevo en íntima unión con obreros y campesinos.

5.2. EN LA CARCEL

En continuidad con "Alcuni temi . . .",[65] Gramsci habla de una dirección de segundo grado de las masas campesinas por parte de los intelectuales; será de segundo grado ya que ellos mismos, los intelectuales, están bajo la dirección "de primer grado" por parte de los grandes propietarios de tierras, dirección que desaparecerá una vez que se constituya un nuevo bloque histórico.[66] En este sentido, es clara la insisten-

62) ON 11; sobre el problema de la educación en Gramsci ver Manacorda, M.A., *Il principio educativo in Gramsci,* Armando, Roma 1970.
63) Uno de los conceptos más famosos de Gramsci es el de "Intelectual orgánico". En qué consiste tal organicidad no es fácilmente descubrible. Volveremos sobre este punto.
64) Ver págs. 69ss.
65) Ver Aimo, M.A., "Stato e rivoluzione negli scritti sulla questione meridionale", en *Gramsci e la cultura . . .,* II, cit., págs. 183-189.
66) Q 317.

cia de nuestro autor por demostrar que el intelectual meridional –por ejemplo Croce– siempre ha estado influido por los terratenientes.

Sobre la relación entre el intelectual y la masa,[67] tema que nos ocupa y que profundizaremos posteriormente, mencionamos desde ahora algunos aspectos importantes. Esta relación, según nuestro autor, deberá seguir el ejemplo de la Iglesia[68] que ha creado Obispos indígenas con el fin de lograr el consenso entre las masas católicas recién evangelizadas; así debe hacer el partido tratando de ganar cuadros militantes capaces de ser reconocidos por las masas. El centralismo democrático[69] puede lograr la disciplina necesaria al interior del partido en la medida en que exista una "orgánica" unidad entre teoría y práctica, entre grupo intelectual y masa popular, entre gobernantes y gobernados. Gramsci critica a aquellos intelectuales que no se "bajan" a la masa:

> . . . algunos grandes intelectuales formados en su propio terreno, además de ser poco numerosos, no estaban ligados al pueblo, no surgían del pueblo sino que fueron la expresión de clases medias tradicionales a las que retornaban cuando llegaban los grandes cambios históricos.[70]

Pero: ¿para qué debe bajar el intelectual a la masa? ¿Para aprender de ella? ¿Para conducirla y enseñarle las vías de acceso a la revolución? El lector se dará cuenta que tocamos de lleno el punto clave de nuestra investigación, sin embargo, no es el momento de afrontarlo directamente. Bástenos, por ahora, constatar que nuestro autor insiste en la necesidad que el intelectual tiene de incorporarse a la masa.

¿Qué es, pues, el intelectual? Presentamos dos textos de Gramsci que pueden clarificar el concepto:

> Todos los hombres son intelectuales, se podría decir; pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales.[71]
> . . . el intelectual, como el partido, nace a través de un proceso molecular, capilar, lento y homogéneo, constituido por una inmensa cantidad de libros y revistas, de conversaciones y debates que se repiten miles de veces y que en su conjunto representan el nacimiento de una voluntad colectiva.[72]

Tenemos, pues, un aspecto "esencial" de la definición: todos los hombres son intelectuales como todos los hombres son filósofos[73] en cuanto participan de un sentido común que es el sedimento de cualquier filosofía. Sin embargo, y he aquí la segunda característica, el ser

67) Ver Nardone, G., *Il pensiero di . . .*, cit., págs. 225-260.
68) Q 908.
69) Q 1635.
70) Q 1862; sobre estas críticas "históricas" que nuestro autor hace a los intelectuales meridionales y, en especial a Croce, ver Bobbio, N., "Gramsci e la concezione della società civile", en *Gramsci e la cultura . . .*, I, cit., págs. 75-100.
71) Q 1516.
72) Q 1058.
73) Q 1375.

intelectual es también una función que no todas las personas-intelectuales (filósofos del sentido común) pueden desempeñar en la sociedad. Esta función, entonces, se adquiere y, obviamente, no todos la pueden adquirir:

> Es pueril e ilusorio atribuir a todos los hombres esta capacidad (la intelectual-científico-técnica) adquirida y no innata como lo sería suponer que cualquier campesino puede trabajar como maquinista ferroviario. [74]

De esta forma, se entiende que la función intelectual tendrá mucho que ver con la técnica y la ciencia modernas; esta precisión gramsciana nos da pie para señalar dos de los conceptos más famosos de nuestro autor: el intelectual tradicional y el intelectual orgánico.

¿Cómo define Gramsci al "intelectual tradicional"?

> Los intelectuales de tipo rural son en gran parte 'tradicionales', es decir, están ligados a la masa social campesina y pequeño-burguesa de la ciudad (especialmente de los centros menores) todavía no formada y puesta en movimiento por el sistema capitalista: este tipo de intelectual pone en contacto a la masa campesina con la administración estatal o local (abogados, notarios, etc.) y por ello tiene una gran función político-social, porque la mediación profesional difícilmente puede ser separada de la mediación política. [75]

El intelectual, entonces, será tradicional si pertenece al antiguo bloque histórico, es decir, a la formación social que con sus métodos y visión del mundo se quedó anclada en el pasado; nadie más típico, en este caso, que el intelectual rural. Además de esta connotación política existe una económica. En efecto, este intelectual está ligado a la estructura social pero desde el punto de vista del modo de producción que se emplea: un modo de producción capitalista –claro, de acuerdo al capitalismo de esa época. La función, entonces, del intelectual tradicional, será la de justificar ideológicamente tal modo de producción.

Otro aspecto del intelectual tradicional lo constituye su lejanía de la vida práctica, su demagogia academicista y estéril:

> El tipo tradicional y vulgarizado del intelectual viene representado por el literato, el filósofo, el artista. Por eso los periodistas, que se consideran a sí mismos como literatos, filósofos y artistas se conciben también como verdaderos intelectuales. [76]

Y más adelante añade:

> El modo de ser del nuevo intelectual no puede consistir ya en la elocuencia, motriz exterior y momentánea de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activamente a la vida práctica, como constructor, organizador, 'persuasor permanente' . . . [77]

74) Q 2267.
75) Q 1520-1521.
76) Q 1551.
77) *Idem.*

Un último punto caracteriza también la "tradicionalidad" de este tipo de intelectuales: la defensa de una pretendida autonomía que le capacita para quedarse fuera de los conflictos sociales, el interés por formar una clase-casta apartada, la necesidad de una independencia en aras de un distanciamiento ideológico:

> No existe una clase independiente de intelectuales, sino que cada grupo social tiene su propia capa de intelectuales o tiende a formársela. [78]

Gramsci insiste en que el intelectual tradicional puede y debe ser conquistado para llegar a convertirse en un intelectual orgánico del proletariado; éste puede provenir directamente de la masa —sería lo mejor— o, siendo burgués, necesita adherirse al programa del proletariado. Con lo anterior, resulta claro que un "intelectual tradicional del proletariado" no tiene razón de ser, ya que un intelectual que se mantenga en el antiguo modo de producción, que se aleje demagógicamente de la práctica, que pretenda ser autónomo, es decir, tradicional, no puede vincularse al proletariado si no cambia estos tres aspectos.

Decíamos que uno de los términos que más han dado fama a nuestro autor es el de "intelectual orgánico". Pues bien, es una de las partes más obscuras de su pensamiento. [79] Veamos. Comúnmente se ha entendido que "intelectual orgánico" es aquel que se liga al proletariado [80] rechazando la clase reaccionaria; sin embargo, un intelectual por el hecho de ser "orgánico" no está necesariamente incorporado a la masa proletaria. Obviamente, nuestro autor pretende que todo intelectual orgánico esté vinculado íntimamente con el proletariado pero reconoce que esa vinculación puede establecerse con la clase reaccionaria.

Dejemos a nuestro autor narrarnos la génesis de este tipo de intelectuales:

> Se puede observar que los intelectuales orgánicos que cada nueva sociedad crea en sí misma y elabora en su desarrollo progresivo, son solamente especializaciones de aspectos parciales de la actividad primitiva del tipo social nuevo que la nueva clase ha sacado a la luz. [81]

Cada nueva sociedad tiene sus intelectuales orgánicos, sea esta sociedad del tipo que sea; sin embargo, en la nueva sociedad o nuevo bloque histórico, el intelectual orgánico tendrá un gran trabajo:

78) Q 2012.
79) Sobre este tema ver, entre otros muchos, Buzzi, A.R., *La Théorie politique d'Antonio Gramsci*. Editions Nauwelaerts. Louvain 1967.
80) Se ha participado mucho de esta imprecisión en América Latina cuando la expresión "Intelectual orgánico" ha adquirido un carácter casi mágico; es decir, cuando se habla de la necesidad —sobre todo a nivel pastoral— de que intelectuales como sacerdotes y religiosas vivan más directamente su vocación al servicio de los pobres, con frecuencia se les invita a ser "intelectuales orgánicos" sin precisar en qué consista tal organicidad. Ojalá que las reflexiones de los próximos capítulos sirvan para clarificar la problemática.
81) Q 1514.

> Si la relación entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados, viene dada por una adhesión orgánica en la que el sentimiento-pasión se convierte en compasión y, por lo tanto, en 'saber' –no en modo mecánico sino vivo– solamente entonces la relación es de representación y se logra el cambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos, es decir, se realiza la vida de conjunto que es la fuerza social: se crea el 'bloque histórico'.[82]

De esta forma, el carácter orgánico del nexo estructura-superestructura –bloque histórico– aparece precisamente en aquellos estratos de intelectuales que tienen la función de instaurar y cohesionar esta relación orgánica;[83] los intelectuales, de este modo, constituyen un estrato social diferenciado y dependiente –de la clase dirigente, del partido– pero encargado a la vez de elaborar y organizar la ideología que dará homogeneidad a la dirección de la sociedad.

Si bien Gramsci alaba al intelectual orgánico del nuevo bloque histórico, tiene algunas frases que hablan de él como un simple ejecutor:

> . . . los intelectuales orgánicos son los comisionados del grupo dominante para el ejercicio de las funciones de la hegemonía social y del gobierno político.[84]

Sobre la relación entre teoría y práctica y el problema del partido en la perspectiva de la relación intelectual-masa hablaremos con profundidad en las próximas páginas. Ofrecemos, por el momento, algunos textos importantes:

> . . . no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, es decir, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas 'especializadas' en la elaboración conceptual y filosófica.[85]
> . . . se puede decir que los partidos son ya elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalizantes, es decir, el crisol de la unificación de teoría y práctica entendida como proceso histórico real.[86]
> Que todos los miembros de un partido político deban ser considerados como intelectuales, he aquí una afirmación que puede prestarse al ridículo y a la caricatura; sin embargo, si se reflexiona bien. no hay nada más exacto.[87]

El intelectual orgánico será, entonces, el unificador de la teoría y práctica al interior del partido, en donde se da esta unificación de modo evidente. Así pues, la actividad intelectual, ya anteriormente equiparada a la organizativa, a la educativa y a la política, lo es también a la cultural; de esta forma, el intelectual en el partido debe estar atento

82) Q 1505-1506.
83) Sobre este término ver Portelli, H., *Gramsci et le Bloc Historique*, PUF, Paris 1972.
84) Q 1519.
85) Q 1386.
86) Q 1387.
87) Q 1523.

para descubrir las normas culturales existentes en medio de la masa. Descubrir: ¿para criticar o para aprender?

Recapitulemos provisoriamente. El intelectual gramsciano es fundamentalmente un educador, divulgador, pedagogo; el principal organizador de la hegemonía y quien se encarga de la operabilidad del consenso con las demás capas-clases y grupos sociales no dirigentes. Llegar a ocupar la función de intelectual en la sociedad exige una preparación especial, técnica y culturalmente, que debe comenzar desde la escuela.

El intelectual orgánico es aquel que posee avanzados conocimientos técnicos y humanísticos y se liga a una clase determinada en oposición al intelectual tradicional que, anclado en antiguos conocimientos, pretende permanecer autónomo. Además, éste se mantiene alejado de la práctica y ligado a un modo de producción capitalista. El intelectual orgánico que se liga al proletariado busca hacer nacer a éste, educarlo en su pasaje a la política autoconsciente y se coloca a su servicio como funcionario. Resulta pues claro que todo intelectual orgánico del proletariado es intelectual orgánico, pero no todo intelectual orgánico es intelectual orgánico del proletariado. Obviamente, para Gramsci no existe esta exagerada precisión, pero creemos necesario traerla a la luz. De cualquier forma, términos como orgánico y programático deberán compararse analíticamente al buscar una definición de "intelectual orgánico".

Por otra parte, la relación entre teoría y práctica –tan importante en nuestra investigación– se lleva a cabo gracias al intelectual; ella media la relación entre estructura y superestructura –cosa que analizaremos en el capítulo cuarto– en la formación del nuevo bloque histórico.

Finalmente, todos los miembros del partido deberán ser intelectuales en el sentido antes mencionado; ahí, como en ninguna otra parte, se puede desarrollar la función organizativa del intelectual. Este, para ser verdaderamente tal, deberá estar orgánicamente ligado a las masas.

6. LA MASA EN GRAMSCI

Una primera precisión, de suma importancia para nuestros objetivos en este trabajo, es que Gramsci jamás utiliza el término "base" en el sentido estricto de nuestra definición.[88] Generalmente hace uso de la palabra "masa" para expresar casi siempre lo opuesto al intelectual.

88) Recordemos nuestra definición en sentido estricto: "Por 'base' entendemos aquellos grupos o comunidades que se encuentran en el fundamento de la pirámide de la sociedad, que viven en sectores geográficos reducidos donde comparten toda su problemática vital y que intentan hacer valer su voz por medio de la participación activa en las decisiones políticas o eclesiales que les afectan, con un mínimo de conciencia sobre tales problemas"

También menciona como sinónimos a masa: "pueblo", "pueblo-nación", "subalternos", "simples", añadiendo ocasionalmente algunos adjetivos a "masa": "masa campesina", "masa popular". Además, términos como "folklore", "sentido común" y hasta "religión" deben encuadrarse en el análisis de la masa.

Creemos que hay dos series de textos e interpretaciones sobre los contenidos de la expresión "masa" en Gramsci: unos, de corte "negativo" –por usar un término– presentan casi un menosprecio de nuestro autor por la masa: de ella no se puede aprender nada y vive dispersa en la pasividad y necesitada de conducción y educación, por otra parte, otra serie de textos no son precisamente "positivos" pero abren la posibilidad a una utilización de algunos elementos que se encuentran en la masa, sobre todo, la explotación y punto de partida del sentido común. Aclaramos que las palabras positivo y negativo no tienen ninguna connotación gnoseológica y mucho menos moral; son simples términos que nos posibilitan una aceptable agrupación de textos y comentarios sobre algunas interpretaciones gramscianas. En este sentido, ambos puntos de vista son reales aunque se les pueda acusar de olvidar la otra parte de textos implicados. Ojalá podamos escapar en los próximos capítulos a este olvido.

Un primer texto ilustrativo sobre la visión "negativa" de Gramsci con respecto a la masa es el siguiente:

> . . . el pueblo (es decir, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad existida hasta ahora) por definición, no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas en su contradictorio desarrollo.[89]

Propios de este pueblo son el folklore, la cultura popular con su "moral y religión popular"[90] que representan las aspiraciones elementales y profundas de todos los grupos sociales subalternos;[91] aspiraciones que son, en la rígida interpretación Feuerbachiana, expresiones de la realidad miserable que se vive.

Normalmente, señala Gramsci, los grupos de subalternos son de otra raza –como esclavos–[92] y son típicas de ellos las siguientes actitudes: el voluntarismo, las diversas formas de fanatismo religioso y político, y las continuas revueltas anárquicas que se vivieron en Italia después de 1870, sobre todo en el campo.[93]

Sin embargo, donde más se manifiestan las incapacidades de las masas es en su relación con los intelectuales:

89) Q 2312.
90) Q 2311.
91) Q 812; en este texto nuestro autor recuerda algunas novelas y cuentos "filosóficos" que invitaban a la utopía y que se oponían a la "letteratura cavalleresca" en decadencia como "Don Quijote", etc. Volveremos sobre este punto.
92) Q 2286.
93) Q 1623ss.

> De esta forma, es de notar que la masa de campesinos, no obstante desempeñar una función esencial en el mundo de la producción, no elabora intelectuales orgánicos propios y no 'asimila' ningún grupo de intelectuales 'tradicionales'. . .[94]

De ahí que sea muy normal la separación entre la masa y los intelectuales:

> En el proceso (de desarrollo hacia el nuevo bloque histórico) se repiten continuamente los momentos en que se forma una separación entre masa e intelectuales, una pérdida de contacto.[95]

La dispersión, la falta de unificación que son típicas de la masa, manifiestan una gran falta de criticidad y de conocimiento científico[96] por un lado, y por otro, una radical pasividad de la conciencia popular que parece más bien un "conjunto extravagante y caprichoso"[97] de fragmentos culturales de épocas diversas; el sentido común, a su vez, es incapaz de concebir la realidad en términos reales, históricos, dialécticos:[98] es dependiente y conservador.[99]

Podríamos continuar enumerando una larga serie de textos similares que comprueban las ideas ya presentadas. Creemos, sin embargo, que con los señalados podemos ya establecer la certeza de que Gramsci considera "negativamente" muchos aspectos de la masa: su pasividad, dispersión, acriticidad, voluntarismo, etc., expresados, sobre todo, en el sentido común, folklore y religión populares.

Sin embargo, como habíamos indicado con anterioridad, existe otra serie de textos, igualmente significativa en nuestro autor, que, si bien no nos hablan de aspectos "positivos" en la masa, si dejan ver alguna posibilidad de "explotación" de sus valores y características propias. Veamos.

Un texto que nos parece fundamental, y al que ya hemos hecho referencia,[100] es la famosa carta de nuestro autor a su cuñada Tania; después de definir los puntos que le interesan para sus estudios carcelarios, concluye:

> En el fondo, quien observe bien verá que existe gran homogeneidad entre estos cuatro argumentos: el espíritu popular creativo, en sus diversas fases y grados de desarrollo.[101]

No todo, pues, es negativo en el espíritu popular desde el momento en que es creativo, con una invención siempre en desarrollo y lejos de la pasividad y estaticismo ya criticados.

94) Q 1514.
95) Q 1386.
96) Q 1376.
97) Q 2316.
98) Q 1540ss.
99) Q 1397; "contenutista" Q 1934.
100) Ver nota 13 de este capítulo.
101) LC 36.

Más aún, Gramsci llama la atención contra el prejuicio muy difundido de que la filosofía es una cosa muy difícil y compleja; por el contrario, los elementos que antes reseñamos, propios de la masa, forman parte esencial de esta común y no complicada filosofía.

> Es necesario demostrar preliminarmente que todos los hombres son filósofos, definiendo los límites y características de esta 'filosofía espontánea', propia 'de todo el mundo' y de la filosofía que en ella está contenida: en el mismo lenguaje . . . en el sentido común . . . en la religión popular y en todo aquel sistema de supersticiones . . . que generalmente se llama 'folklore'.[102]

Así, lenguaje popular, sentido común, folklore y religión popular son todos elementos "filosóficos" que de alguna forma expresan una concepción del mundo, una "Weltanschauung" particular y rica de contenidos.

Nuestro autor critica a aquellos que se han dedicado al estudio del folklore considerándolo como algo "pintoresco" y gracioso, cuando en cambio, debe ser analizado como una peculiar concepción del mundo, es decir: "El folklore puede ser comprendido solamente como un reflejo de las condiciones de vida cultural del pueblo".[103]

Creemos que es aquí donde se encuentra la radical originalidad de la metodología política gramsciana y que exponemos todavía a modo de sospecha en estas páginas en espera de confirmarla posteriormente: los elementos antes citados de la filosofía o cultura popular –lenguaje, sentido común, religión, folklore– manifiestan las condiciones de vida de la masa; si queremos descubrir esas condiciones debemos, como un método propuesto, estudiar sus manifestaciones culturales que serán un reflejo de ellas; pero, ¿si queremos cambiar esas condiciones de vida necesitamos primero cambiar sus expresiones culturales, o un cambio en las condiciones económicas traerá por fuerza uno en las expresiones culturales? Creemos que en nuestro autor no se pueden establecer diferentes momentos de tipo estratégico o táctico, sino que supone un cambio conjunto; sin embargo, el hecho de poner atención a aspectos descuidados por no pocas corrientes marxistas, le ha valido ser un "herético" del marxismo dogmático que supone una primacía indiscutible en las estructuras económicas y la necesidad de que cualquier cambio social comience con ellas. Son varios los textos de Gramsci que podríamos citar; lo haremos en su momento.

Antes de concluir este apartado es necesario resaltar la íntima unidad que existe, para nuestro autor, entre los factores esenciales de la cultura popular ya mencionados:

> El sentido común no es una concepción única o idéntica en el tiempo y el espacio: es el folklore de la filosofía y como folklore se presenta en formas innumerables . . .

102) Q 1375.
103) Q 2312.

> . . . los elementos principales del sentido común son suministrados por la religión y, por lo tanto, la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima que entre sentido común y sistemas filosóficos de los intelectuales.[104]

Concluyendo. La masa, para Gramsci, presenta una doble característica: por una parte, un lenguaje, un sentido común ligado a la filosofía y religión populares, como expresiones de una realidad pasiva, voluntarística, dispersa y acrítica. Por otra parte, es necesario partir de estas manifestaciones, considerarlas como "terminus a quo" para analizar la realidad mencionada y, eventualmente, iniciar por ahí una posible transformación estructural.

Resulta también ya palmario, y esto es un paso adelante en nuestro proceso, la función que los intelectuales deben desarrollar para purificar los elementos negativos de esa masa en sus expresiones culturales y para partir de esas manifestaciones en la construcción de una hegemonía capaz de lograr el consenso y mantener la dirección una vez instaurado el nuevo bloque histórico.

104) Q 1396.

Capitulo III

El Mundo Epistemico de Gramsci

Una vez presentada la problemática de la que partimos en la primera parte –Ver– y habiendo iniciado la segunda parte de nuestro trabajo –Juzgar– situando histórica y bibliográficamente a nuestro autor y precisando el significado de los términos fundamentales "intelectual" y "base" (masa), penetramos ahora en el ME de Gramsci.

Seguiremos este método: partimos del análisis de algunos textos en los que aparecen los conceptos fundamentales que revelan lo que es la cultura popular para nuestro autor, diferenciando cada concepto de forma estructural-sincrónica. Privilegiamos, entonces, el estudio de los conceptos relacionados con la cultura popular (ME) dentro del conjunto del pensamiento de nuestro autor (Universo gramsciano).

En un segundo momento entrelazamos los conceptos analizados aportando interpretaciones personales; continuamos ubicando la relación entre el intelectual y la masa en ese ME y concluimos con las primeras constantes que hemos descubierto. De esta forma, evitamos el peligro del abstraccionismo estéril que se preocupa de acumular textos y textos sin una clara concreción, por una parte, y, por otra, entramos de lleno en nuestra investigación.

1. ACERCAMIENTO A ALGUNOS TEXTOS EPISTEMICOS

A riesgo de ser reiterativos, el lector nos permitirá recalcar algunos puntos ya tratados para no perder de vista el hilo conductor de nuestro trabajo.

En torno a la expresión ME entendemos todas aquellas afirmaciones textuales y concepciones profundas de Gramsci referidas a lo que otros investigadores han llamado "problemática cultural" o "cultura

popular".[1] Es decir, resulta claro que nuestro autor considera muy importante aquella esfera de la realidad que en lenguaje marxista se llama "superestructura". No pocos autores señalan el gran interés de Gramsci sobre el tema y es considerado como uno de los marxistas que más han trabajado este concepto.[2] recordemos que, inclusive, sus programas revolucionarios consideran prioritaria una seria atención a este renglón.

En nuestra investigación hemos partido de la intuición, que confirmaremos en los próximos capítulos, que contempla a la masa-en-proceso según el pensamiento de nuestro autor. Una masa que siendo a-orgánica se dirige a la organicidad; que pasa de la dispersión y falta de sentido crítico a la toma de conciencia de sus problemas y a una necesaria cohesión programática, que parte de un estado "masivo" precisamente, para llegar a convertirse y saberse "base" a través de un proceso logrado gracias a la actividad del intelectual.

Este proceso cultural de la masa es el que trataremos de encuadrar en este capítulo alrededor de los textos epistémicos que presentamos. No olvidemos que, tal y como lo señalábamos en las páginas anteriores, este proceso cultural-epistémico supone el proceso político-crático que trataremos más adelante; el estudio de la relación teoría-práctica nos servirá de puente intermedio entre ambos mundos.

Recordemos el texto fundamental que nos permitirá entrar de lleno en nuestro estudio:

> Es necesario, por lo tanto, demostrar preliminarmente que todos los hombres son 'filósofos', definiendo los límites y las características de esta 'filosofía espontánea' propia de 'todo el mundo', y de la filosofía que está contenida en: el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados . . . el sentido común o buen sentido . . . la religión popular y también en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de obrar que aparecen en aquello que generalmente se llama 'folklore'.[3]

Veamos de nuevo los cuatro conceptos que aparecen en el texto citado y que analizamos a continuación: lenguaje, sentido común, religión popular y folklore. Algunos investigadores[4] consideran solamente tres los sectores de esta "cultura popular" identificando, de acuerdo a la numeración que el mismo Gramsci hace en el texto, la religión con el folklore. Nosotros preferimos considerarlos por separado dada la gran atención que varios autores dan al problema religioso, por la importancia que este tema tiene en nuestra experiencia personal y porque, no

1) Guibal, F., *Gramsci: filosofía, política, cultura,* Tarea, Lima 1981, págs. 283ss.
2) Vargas-Machuca, R., *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci,* Tecnos, Madrid 1982, págs. 87-117.
3) Q 1375.
4) Nardone, G., *Il Pensiero di* . . . . cit., pág. 189.

obstante la íntima ligazón que existe entre los tres o cuatro sectores, presentamos textos que los consideran individualmente.

Una última precisión. Hemos decidido trabajar con el siguiente esquema: sentido común, lenguaje, religión y folklore. El lector se dará cuenta que no seguimos al pie de la letra el orden propuesto por Gramsci; ello no obedece al azar. Partimos del sentido común siguiendo un consejo de nuestro autor que después señalaremos; por otra parte, el lenguaje es una expresión, precisamente, de ese sentido común. Terminamos de acuerdo al texto con la religión y folklore como conceptos englobantes de toda la problemática. De cualquier forma, no hay ningún texto de Gramsci que pide sean considerados en un orden rígido los cuatro términos.

1.1. SENTIDO COMUN

1.1.1. *Consideraciones negativas*

Gramsci presenta diversas definiciones de sentido común; en una de ellas; lo considera sumamente importante en el terreno de la teoría:

> Se presenta una cuestión teórica fundamental a este respecto: ¿puede la teoría moderna estar en oposición con los sentimientos 'espontáneos' de las masas? ('espontáneos' en el sentido de no debidos a una actividad educativa sistemática por parte de un grupo dirigente ya consciente sino formados a través de la experiencia cotidiana iluminada por el 'sentido común', o sea, por la concepción tradicional popular del mundo, aquello que muy pedestremente se llama 'instinto' y que no es, también él, más que una adquisición histórica primitiva y elemental). [5]

Esta concepción del mundo fue difundida en una época histórica determinada en la masa popular [6] como un pensamiento "genérico y disperso"; [7] no como una concepción que permanecía única, sino que:

> . . . su carácter fundamental es el de ser una concepción del mundo disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme al carácter de las multitudes, de las cuales es su filosofía. [8]

El sentido común es, pues, "un agregado caótico de concepciones disparatadas", [9] tiene su origen en "sentimientos religiosos", [10] en el sentido peyorativo del término que más adelante explicaremos y por lo mismo es ". . . dogmático, ansioso de certezas perentorias y opuesto al pensamiento dialéctico". [11]

5) Q 330-331; también Q 328: "concepción del mundo tradicional".
6) Q 1071.
7) Q 1382.
8) Q 1045.
9) Q 1399.
10) Q 1412.
11) Q 1425.

Gramsci prosigue con su despiadada crítica al sentido común; recordemos cómo en el Q16 [12] afirma que la filosofía de la praxis ha dado origen a dos corrientes filosóficas: una que se ha combinado con corrientes idealistas –Croce, Gentile, Sorel, Bergson, Adler– y otra que se llama a sí misma "ortodoxa". Esta creyó superar el trascendentalismo religioso de las masas con el más crudo y banal materialismo que es una ". . . estratificación no indiferente del sentido común". [13]

Por otra parte, Gramsci acusa a los jesuitas de utilizar el sentido común para demostrar la existencia de Dios a través de un oscuro "conseno universal"; [14] en esta dimensión anti-religiosa habrá que considerar uno de los textos más duros y filosóficos contra el sentido común:

> El sentido común afirma la objetividad de lo real en cuanto la realidad, el mundo, ha sido creado por Dios independientemente del hombre, antes que el hombre; ésta es, por lo tanto, una expresión de la concepción mitológica del mundo; de ahí que el sentido común, al describir esta objetividad cae en los errores más burdos y permanece todavía en la astronomía tolomeica sin establecer claramente los nexos entre causa y efecto . . . [15]

Debemos añadir una característica más a esta concepción del mundo en el pensamiento gramsciano: su carácter "naturalista" y estático que ve las cosas como inmutables, definitivas, sin posibilidad de desarrollo. [16] En este sentido, es difícil para la masa entender la misma evolución histórica de Italia y el logro de su unidad:

> . . . el sentido común tiende a creer que lo que existe hoy ha existido siempre y que Italia siempre existió como nación unitaria, pero que estaba sofocada por 'fuerzas extrañas', etc . . . [17]

No pocos autores, señala Gramsci, se han interesado por el sentido común. En efecto, en la nota 2 al párrafo 48 del Q3 afirma:

> (Recordar que E. Kant ponía cuidado en que sus teorías filosóficas estuvieran de acuerdo con el sentido común; la misma posición se encuentra en Croce: recordar la afirmación de Marx en 'La Sagrada Familia' de que las fórmulas de la política francesa de la revolución se reducen a los principios de la filosofía clásica alemana). [18]

En otros textos llega a afirmar que "la actitud de Croce hacia el sentido común es poca clara" y que "el coqueteo de Gentile con el sentido común es una cosa muy amena"; [19] cita los libros de Max

12) Q 1854: "Alcuni problemi per lo studio dello svolgimento della filosofia della praxis".
13) Q 1855; contra este materialismo y toda concepción mecanicista ver SG 84-85, 150-178, 281.
14) Q 1920.
15) Q 1456.
16) Q 1874-1875.
17) Q 745.
18) Q 331.
19) Q 1398.

Nordeau,[20] Henri Gouhier y Leon Brunschvicg[21] referidos a y difundidos ampliamente entre las masas y critica severamente la clásica obra de N. Bujarin, conocida por Gramsci como *Saggio popolare di sociologia.*[22]

Igualmente despiadado se muestra con la llamada "literatura popular"[23] propagada por obras que demuestran la "rusticidad mental" y la "indiferencia cultural" del pueblo que lee tales escritos. Nos recomienda Gramsci leer a Caramella,[24] de quien tomó gran parte de sus reflexiones sobre el sentido común, y el clásico "Antidühring" de Engels en donde se afirma que el arte de trabajar con conceptos no es innato, sino una empresa técnica del pensamiento que posee una larga historia.[25]

1.1.2. *Potencialidades positivas*

Sin embargo, pese a esta serie abrumadora de textos que acabamos de presentar, no todo es negativo en el sentido común para nuestro autor. En efecto, cuando Gramsci analiza en el Q10 el desarrollo paralelo de la democracia moderna y de determinadas formas de materialismo metafísico y de idealismo, llega a sostener que en todas esas corrientes existe, si bien expresado de forma diferente, un deseo de igualdad. Pues bien, esta concepción existe también en el sentido común, lo cual es digno de alabanza.[26]

Otra cualidad, no menos frecuente, es la firmeza con la que el sentido común se incrusta en las masas y la fuerza imperiosa con la que fija las normas de conducta, normas que son difíciles de cambiar con el tiempo. El mismo Marx, afirma nuestro autor,[27] se refiere frecuentemente a esta característica.

El punto más "positivo", llamémoslo así, y que para los propósitos de nuestra investigación resulta el más importante, es que Gramsci considera al sentido común como punto de partida. Veamos:

20) Q 1899.
21) Q 1398.
22) *La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista,* publicado en Moscú por vez primera en 1921. Sobre la actitud de Gramsci hacia la sociología y, en general, hacia las ciencias sociales, ver la interesante recopilación *Gramsci y las ciencias sociales,* Pasado y presente, 19, Siglo XXI, México 1980, que reúne textos de Alessandro Pizzorno, Luciano Gallino, Norberto Bobbio, Regis Debray y las "Notas críticas sobre una tentativa de "Ensayo popular de sociología"", Q 1396-1450.
23) Q 844.
24) Caramella, S., *Senso comune: teoria e practica,* Laterza, Bari 1933.
25) Engels, F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft,* NEW, Band 20, págs. 24ss.
26) Q 1280.
27) Q 1400. Gramsci se refiere al clásico pasaje de *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung:* "Evidentemente, el arma de la crítica no puede substituir la crítica de las armas; la fuerza material no puede ser abatida sino por la fuerza material; pero también la teoría se transforma en fuerza material cuando penetra entre las masas", NEW, Band 1, pág. 385.

¿Un movimiento filosófico es tal, solamente en cuanto, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no olvida jamás permanecer en contacto con los 'simples' y, más aún, encuentra, a través de este contacto, la fuente de los problemas a estudiar y resolver? Solamente gracias a este contacto una filosofía llega a ser 'histórica', si se purifica de los elementos intelectualísticos de naturaleza individual y se hace 'vida'.[28]

Otros dos textos pueden iluminar aún más esta concepción gramsciana del sentido común-punto de partida. En el Q11,[29] siempre dentro del marco de la crítica a Bujarin, Gramsci da consejos pedagógicos para el estudio de la filosofía e invita a partir de lo que el discípulo ya conoce, de su experiencia que es también filosófica, en pocas palabras, del sentido común. Nuestro autor insiste en que el estudio de este sentido común debe privilegiarse sobre el de la religión y el de los sistemas filosóficos ya elaborados:

Con todo, el punto de partida debe ser siempre el sentido común, que espontáneamente es la filosofía de las multitudes y que se trata de hacer homogéneo ideológicamente.[30]

Además, cuando Gramsci se pregunta la idea que el pueblo tiene de la filosofía, afirma que tal idea puede reconstruirse a través de los dichos populares. Uno de ellos sostiene que "hay que tomar las cosas con filosofía", es decir, el pueblo es sabedor de la necesidad de la reflexión, de la relación directa entre causa y efecto, de la importancia de no dejarse llevar por los instintos. Pues bien:

Este es el núcleo sano del sentido común, es decir, que efectivamente podría llamarse 'buen sentido' y que merece ser desarrollado para que llegue a ser unitario y coherente. De esta forma es claro que no puede separarse la filosofía 'científica' de la 'vulgar' y popular que es solamente un conjunto disgregado de ideas y opiniones.[31]

De cualquier manera, pese a la "positividad" de estos textos, permanece como idea fundamental que el sentido común es algo que debe ser superado, visión del mundo que debe ser saneada, concepción de la realidad necesitada de ayuda para llegar a la coherencia científica. Más aún, el sentido común es capaz de ser purificado, acepta tal transformación. Veamos el Q24:

Cada corriente filosófica deja una sedimentación de 'sentido común': es éste el documento de su efectividad histórica. El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que se transforma continuamente, enriqueciéndose de nociones científicas y de opiniones filosóficas que entran en el uso diario.[32]

28) Q 1382.
29) Q 1401.
30) 1397-1398.
31) Q 1380.
32) Q 2271.

Ya habíamos señalado la diferencia que Gramsci hace entre filosofía científica y filosofía vulgar o popular. En otros textos aquélla se identifica simplemente con el concepto de "filosofía":

> La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común y en ese caso coincide con el 'buen sentido' que se contrapone al sentido común.[33]

La relación entre la filosofía superior y el sentido común vendrá garantizada gracias a la acción de la política,[34] por una insistente exposición de la filosofía de la praxis en permanente lucha con las filosofías tradicionales,[35] por una revolución cultural que llegue a las masas a través de los intelectuales,[36] principales encargados de esta actividad purificadora.

Para terminar con este apartado, señalemos que algunos autores consideran de gran importancia el estudio del sentido común como capaz de revelar la esencia del pensamiento gramsciano. Roberto Vinco lo considera como una de las categorías principales[37] y Tommaso La Rocca como "el momento teórico central de la crítica de Gramsci a la religión".[38] Bástenos decir, concluyendo, que el estudio del sentido común ocupó un puesto privilegiado en los intereses político-filosóficos de nuestro autor.[39]

1.2. LENGUAJE

1.2.1. *Objeto filológico*

El gran interés de Gramsci por el estudio del lenguaje está fuera de toda duda y discusión. No en balde se inscribió a la Facultad de Letras de la Universidad de Turín teniendo en el lingüista Matteo Bartoli un gran maestro y amigo; más aún, todo parecía indicar que el joven estudioso tenía un futuro halagador como profesor e investigador universitario de lingüística. La militancia política lo absorvió sin que desapareciera, no obstante, su interés y dedicación por la filología durante toda su vida.[40]

33) Q 1378. Pareciera una contradicción en nuestro autor lo que aparece en este texto en comparación a lo que habíamos citado en la nota 31 de este capítulo el "buen sentido" es contrapuesto al "sentido común" –aquí– mientras que allá aparece identificado. Creemos que no hay tal contradicción. El sentido común, en cuanto contiene el "núcleo sano" al que hemos hecho referencia, es también buen sentido. Sin embargo, mientras no llegue a purificarse y a superarse no alcanzará tal connotación.
34) Q 1383.
35) Q 1397.
36) Q 1635; SG 62-63, 144; SFON 13. Ver el artículo de Gramsci "Necessità di una preparazione ideologica della massa", publicado en Paris, 1931, en *Stato Operaio,* CPC 50-57.
37) *Una fede senza futuro?. . .,* cit., pág. 100.
38) *Gramsci e la religione,* Queriniana, Brescia 1981, pág. 28-34.
39) Estos intereses datan de las épocas juveniles de nuestro autor. Ver los escritos del *Ordine Nuovo* como ejemplo.
40) Sobre esta etapa de su biografía: Fiori, G., *Vita di . . .,* cit., págs. 80ss.

En efecto, en la ya clásica carta a su cuñada Tania del 19 de marzo de 1927, que ya hemos citado para demostrar el interés de nuestro autor por el estudio de los intelectuales, manifiesta también el deseo de hacer investigaciones sobre la lingüística comparada.[41] Estos estudios vendrán a tranquilizar su conciencia, siempre agitada por no haber continuado la línea trazada por el Prof. Bartoli. Además, la carta del 17 de Noviembre de 1930 revela no solamente el interés filológico de Gramsci por el tema, sino la asociación que ya hace entre lengua y cultura a través del estudio de Manzoni.[42]

Pero vayamos a la definición que nuestro autor da de lenguaje: ". . . el conjunto de nociones y conceptos determinados y no solamente de palabras gramaticalmente vacías de contenido . . .".[43]

Determinación, pues, que tiene mucho que ver con la filosofía. No olvidemos que el texto citado coloca al sentido común, la religión y el folklore, junto con el lenguaje, como componentes esenciales de la filosofía espontánea y que es precisamente a partir de este texto que hemos iniciado nuestro análisis epistémico. Pues bien, en el mismo texto citado añade que el lenguaje es: ". . . la mínima manifestación de cualquier actividad intelectual" y que en él ". . . se contiene una determinada concepción del mundo".[44] Como el lector podrá darse cuenta, Gramsci no distingue entre "lengua" y "lenguaje" sino que identifica ambos términos en un solo contenido: expresión de una concepción del mundo.[45]

En el Q4 nuestro autor insiste en la necesidad de estudiar la historia de la cultura italiana a través de la lengua;[46] en el Q21 afirma que el problema lingüístico es anterior al de la formación de Italia como nación[47] y, a la vez, critica a las "clases intelectuales y dirigentes" por no haberse dado cuanta del íntimo nexo existente entre lengua y cultura, expresión del mundo y concepto de nación; en el último de los Q, el 29, al criticar el ensayo de Croce *Questa tavola rotonda è quadrata,* sugiere un cambio de título, aportando la idea de que la gramática debe tener en cuenta los cambios lingüísticos que el pueblo va dando.

En efecto, Gramsci sabe que la lengua es una expresión del mundo en continuo desarrollo y que recibe modificaciones y cambios de diver-

41) LC 35-36.
42) LC 134. Alessandro Manzoni (1785-1873) famoso lingüista italiano; se hizo célebre por *I promessi sposi,* obra en la que presenta una transformación radical en el lenguaje literario refutando el purismo y formalismo clásico y adhiriéndose a una lengua viva y adecuada a la realidad que vivió.
43) Q 1375.
44) *Idem.*
45) Nosotros preferimos distinguir entre "lengua" como expresión verbal de una cultura determinada y "lenguaje" como sistema de signos verbales o escritos, artificiales o científicos que poseen reglas propias para su uso. Ver también Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía,* Alianza, Madrid 1984, III, págs. 1937-1947.
46) Q 1703.
47) Q 2107.

sas fuentes. En el mismo Q29 encontramos los "focos de irradiación de innovaciones lingüísticas en la tradición y de un conformismo nacional lingüístico en las grandes masas nacionales":

> 1) la escuela; 2) los periódicos; 3) los escritos populares y de arte; 4) el teatro y el cine sonoro; 5) la radio; 6) las reuniones públicas, incluso las religiosas; 7) las relaciones de 'conversación' entre varios estratos de la población . . .; 8) los dialectos locales . . .[48]

El interés lingüístico de nuestro autor es, entonces, evidente. No es, sin embargo, una inclinación academicista que camina en pos de una hermenéutica abstracta. Detrás de esta pasión filológica hay una marcada intención política.[49]

1.2.2. *El lenguaje como expresión antagónica*

Nuestro autor considera cómo el lenguaje ha sido expresión de las diferencias de clases en Italia. En el Q3 presenta los resultados de sus estudios sobre el latín literario y el latín vulgar, manifestaciones ambas de diferentes clases sociales,[50] y el Q6 afirma que existe una gran relación entre esas diferentes lenguas:

> . . . si bien se puede decir que cada grupo social tiene su propia lengua, hay que observar sin embargo (salvo raras excepciones) que entre la lengua popular y la de las clases cultas hay una continua adherencia y un mutuo intercambio . . .[51]

Sin embargo, pese a este intercambio, la lengua del pueblo sigue siendo un dialecto y entre esa expresión y el lenguaje culto existe una gran contradicción;[52] el mismo Pirandello, tan citado por Gramsci, fue consciente de este alejamiento y escribió algunas comedias en italiano y otras en dialecto.[53]

Por otra parte, conviene señalar que Gramsci fue un gran estudioso de las culturas chinas y siempre manifestó gran interés por todo lo relacionado con ese proceso cultural. En el Q5 dedica un apartado para unas "Notas sobre la cultura china" y analiza el hecho de la separación

48) Q 2345.
49) Ya habíamos comentado –ver nota 6 del capítulo II– que según Lo Piparo, F., *Lingua, intellettuali . . .*, cit., Gramsci debía ser estudiado a partir de categorías lingüísticas. Creemos que, ciertamente, es necesario estudiar este concepto en nuestro autor como uno de los más importantes. Sin embargo, más adelante haremos algunas observaciones con respecto a este interés de varios investigadores por hacer de su concepto estudiado el "fundamental".
50) Q 353.
51) Q 730; sobre estos antagonismos entre cultura revolucionaria y cultura conservadora ver Q 249, 821, 1858-1860.
52) Q 2236.
53) Q 2235. Luigi Pirandello (1867-1936). Sus principales escritos son *Il fu Mattia Pascal* (novela), *Sei personaggi in cerca di autore* y *Enrico IV* (obras de teatro, *L'Umorismo* y *Arte e scienza* (ensayos) entre otros. Premio Nobel de literatura en 1934.

en ese país de la escritura universal por la introducción del alfabeto silábico, lo que dará origen a nuevas lenguas populares y, con ello, a nuevos grupos de intelectuales ligados a estas lenguas.[54]

Este antagonismo entre lenguaje popular-dialecto y lenguaje culto o literario debe ser transformado. Gramsci habla de una "lucha cultural"[55] por parte de la filosofía para cambiar la mentalidad popular y con ello el lenguaje; recomienda la creación de un "nuevo lenguaje como medio de lucha intelectual".[56] Es en esta lucha cultural en donde la función del intelectual jugará un papel preponderante. En este sentido habrá que entender la invitación de nuestro autor para no repetir los errores de Croce que condujeron a la separación entre intelectuales y pueblo en el momento de instaurar la filosofía de la praxis.[57]

Por último, Gramsci sostiene que es utópico, en el sentido peyorativo del término, esperar la unificación universal de la lengua dado que ésta estará siempre en continua evolución, afirmación ya hecha en los escritos precarcelarios.[58]

1.3. RELIGION

Gramsci escribe con frecuencia sobre la religión. Según La Rocca se podría formar un volumen de 700 páginas si se reunieran todos los escritos sobre el tema elaborados antes de la cárcel, en las cartas y en los cuadernos carcelarios.[59]

Dividiremos nuestra exposición en tres apartados: uno que podríamos llamar la "Cuestión Católica", otro en donde aparecen textos que hablan de la relación entre marxismo y religión y, por último, las

54) Q 558.
55) Q 1330.
56) Q 2301.
57) Q 1862.
58) Q 1427. Ver *La lingua unica è l'esperanto* en SG 178. Recordar que en esta oposición de Gramsci al esperanto como solución al problema de la diversidad lingüística está detrás su antimecanicismo y crítica a la rigidez científica que sostiene parámetros definitivos en el análisis de la vida social. No olvidemos la acusación a Bujarin al llamarlo "teólogo" en cuanto busca en la economía la explicación última definitiva y casi divina de todas las cosas, en SG 84-85. Por otra parte, nuestro autor sostiene que la diversidad de lenguas es una simple expresión de lo diferentes centros de poder político-ideológicos, de ahí que unificar la lengua exigiría una hegemonía tal capaz de crear un consenso universal, empresa no fácil.
59) *Gramsci e la religione*, cit., pág. 23. Sobre este tema ver Cipolla, C., *Marxismo e religione nella cultura operaia*, Dehoniane, Bologna 1983; Vinco, R., *Una fede senza futuro? . . .* cit.; Nardone, G., *L'Umano in Gramsci*, Dedalo, Bari 1977 y "Religione e razionalità politica in A. Gramsci", en *Rassegna di Teologia*, 6, (1984); el ya clásico Portelli, H., *Gramsci et la Question Religieuse*, Anthropos, Paris 1974. En las exposiciones de los textos gramscianos sobre la religión nos hemos basado, fundamentalmente, en La Rocca; ver la excelente bibliografía que presenta en su obra.

veces en que Gramsci habla sobre la Iglesia como realizadora de funciones intelectuales.[60]

1.3.1. *La "Cuestión Católica"*

Partimos de esta cuestión porque es ahí de donde provienen los análisis iniciales de nuestro autor sobre el sentido común y, ligada a él, sobre la religión en general. Esta temática aparece íntimamente unida a la "cuestión campesina", pues es ahí donde se evidencian las características principales de la conexión sentido común-religión.

En efecto, Gramsci afirma que la base social campesina es una presa apetecible que quieren tomar tanto la Iglesia cuanto el socialismo; aquélla, en su expresión católica "... se refugió en el campo y se encarnó en medio de los intereses locales";[61] los socialistas, por su parte, eran conscientes de la imposibilidad de una revolución proletaria exitosa sin la unidad dinámica de obreros y campesinos,[62] unidad que será capaz de derrocar la alianza entre Iglesia y Estado que somete éste al control de aquella jerarquía.[63]

Es necesario señalar que nuestro autor se encuentra a su llegada a Turín con que la "cuestión religiosa" ya era motivo de debates y problemas al interior de la izquierda italiana del tiempo. Según algunos autores[64] eran cuatro las corrientes que se pueden individuar: una decididamente anti-religiosa de corte anárquico-bakunista; otra "privatista" propia del famoso Congreso del Partido Social Democrático Alemán (SPD), realizado en Erfurt, en octubre de 1891 en que se llegó a considerar a la religión como una cuestión privada; una tercera opuesta a las dos anteriores (mediadora) y, por último, la que sostenía un "Jesús socialista" siguiendo las ideas de Prampolini, el más conocido exponente de esta tendencia.

Pues bien. Gramsci advierte que es necesario superar cualquier anticlericalismo en el marco de sus críticas a los dogmatismos; ataca la figura de Podrecca,[65] máximo propulsor de esta posición violenta y burda de luchar contra la Iglesia:

60) El documentado estudio de Vinco –cfr. supra– presenta los textos de acuerdo al método genético-diacrónico; es decir, parte cronológicamente de los escritos de juventud hasta llegar a las cartas y cuadernos de la cárcel. Nosotros preferimos continuar utilizando el método estructural-sincrónico.
61) ON 284-285.
62) ON 22; CPC 137, 491; Q 1560.
63) SG 346-347.
64) La Rocca, T., *Gramsci e la religione*, cit., págs. 17-18; Cipolla, C., *Marxismo e religione . . .*, cit., pág. 197. Sobre estas cuatro corrientes ver Zunino, G., *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939)*, Il mulino, Bologna 1975; Pombeni, P., *Socialismo e Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1977; Nesti, A., *'Gesù socialista'. Una tradizione popolare italiana*, Claudiana, Torino 1974.
65) Guido Podrecca, fundó en 1892 la revista anticlerical *L'Asino*. Expulsado del Partido Socialista en 1912 fue de los primeros en adherirse al fascismo.

> Guido Podrecca olvida que ya antes de la guerra (el anticlericalismo) había sido sepultado con todos los honores, que el tiraje de su folleto anticlerical había descendido espantosamente y que ya en Italia solamente lo tomaban en serio los sacristanes y párrocos de los pueblos . . .[66]

En medio de este clima de "respeto estratégico", nuestro autor promete que, si bien es cierto que los marxistas no son religiosos, "el futuro Estado obrero no perseguirá la religión"[67] y que cualquier persona, independientemente de sus posiciones religiosas, puede formar parte del apenas naciente Partido Comunista Italiano.[68]

El anticlericalismo criticado por Gramsci había provocado que las líneas católicas se fortalecieran ante los ataques, más propagandísticos que efectivos, y pasaran a la ofensiva en la esfera social con la creación de sindicatos "blancos" y en el campo polítco con la llegada del Partido Popular, "el cual, en su rama izquierda, está más cercano a los comunistas que al Vaticano"[69] pero con el que no es posible plantearse la conveniencia de una alianza.[70]

Nuestro autor hace la diferencia, como lo hizo con el lenguaje, entre un cristianismo popular y uno aristocrático[71] apuntando que el primero, en la medida en que es un catolicismo campesino es un elemento esencial en la composición del nuevo bloque histórico;[72] componente que deben tomar en cuenta los demás países de Europa Occidental para lograr destruir el influjo de las organizaciones católicas en las masas campesinas.[73]

Esta conjunción de no-anticlericalismo y "respeto estratégico" en Gramsci lo lleva a sostener que la lucha contra la religión y la Iglesia se dará en el terreno de la lucha de clases, explicando los conflictos que nacen en el terreno de la religión como derivados de los mismos antagonismos de clase y no a la inversa.[74]

66) SM 111-112; también CT 248.
67) SM 495.
68) CPC 313.
69) CPC 474. Sobre el "Partido Popular" ver SG 345-350; ON 159, 284-286; SFON 18-20.
70) SM 178; SG 235-236. Sobre la estrategia a seguir con el Partido Popular ver Togliatti, P., *La formazione del gruppo dirigente del PCI nel 1923-1924*, Riuniti, Roma 1962.
71) ON 159; Q 1397, en donde habla de un catolicismo "de las mujeres" y otro "de los intelectuales". Esta afirmación, sin embargo, no debe hacernos creer que nuestro autor tuviera una postura antifeminista; ver al respecto Q 903, 2149-2150.
72) Volveremos más adelante sobre este concepto, ya clásico, de Gramsci. Baste, por ahora, entenderlo como la unidad orgánica de estructura y superestructura en medio de una situación histórica dada.
73) CPC 499.
74) CPC 106; Q 1435.

Especial atención brinda a la Acción Católica (AC) de la que no puede separarse el estudio de los intelectuales religiosos del momento: "católicos integristas, modernistas, jesuitas".[75]

Podemos afirmar que el juicio de nuestro autor sobre la AC no es unívoco como no lo era con los jesuitas, entre quienes distinguía una corriente filo-integrista y otra filo-modernista.[76] De este modo, si bien reconoce que la AC es una institución que está en manos de la aristocracia y de los grandes propietarios de tierras, simpatizantes del fascismo,[77] descubre que algunos campesinos pertenecientes a esa organización comienzan a ser conscientes de que su suerte no puede estar separada de la misma suerte de la clase obrera[78] y que es necesario acercarse a esos militantes para traerlos a las filas del socialismo, ya que:

> . . . cada éxito que logramos, aunque sea limitado, en el campo de la AC, significa que hemos sido capaces de impedir el desarrollo de la política fascista en un campo que parecía cerrado a cualquier iniciativa proletaria.[79]

El contacto de Gramsci con las expresiones religiosas de su tiempo y, principalmente, su conocimiento de la organización eclesiástica le hace pensar la "cuestión católica" en términos más complejos y menos simplistas. Una característica de esta problemática es la internacionalidad de la cuestión vaticana. Según Togliatti, nuestro autor profetizaba plena libertad a las iglesias cuando fuese establecido el régimen socialista con la consecuente destrucción del centralismo romano;[80] en otro texto sostiene que la búsqueda de una relación pacífica con la Iglesia es una cuestión muy importante e invita al Partido Socialista a tomar posición al respecto.[81]

Sin embargo, pese a esta visión internacionalista de la cuestión católica y de la acción vaticana, nuestro autor sostiene que el problema debe plantearse, de nuevo, bajo la óptica de la lucha de clases: los campesinos influidos por la acción de la Iglesia deben romper sus alianzas con las fuerzas reaccionarias de toda Europa.[82] Por otra parte,

75) Q 1678, 2091. Sobre la historia de la AC ver Q 439, 555-602, 828-829. El nacimiento y expansión de la AC, para Gramsci, tiene mucho que ver con las nuevas condiciones sociales que enfrentaba la Iglesia del tiempo. Veamos lo que dice Festa: "La organización de la Iglesia, estudiada atentamente en los Q, de un centro, representado por el clero, se prolonga a los laicos con objetivos políticos o sindicales y con finalidades ideológicas, representados por la AC", en *Gramsci*, cit., pág. 398.
76) Q 2095 y 2092 respectivamente.
77) CPC 524.
78) CPC 497.
79) CPC 116.
80) Citado por Gruppi, L., *Il compromesso storico* Riuniti, Roma 1977, pág. 132.
81) ON 476.
82) CPC 499. Sobre las famosas tesis del Congreso de Lyon –regresaremos a ellas– del 20 de Enero de 1926 ver Pillon, C., *I Comunisti . . .*, I, cit., págs. 253-257; Salvadori, M., *Gramsci e il problema . . .*, cit., págs. 343-349.

donde aparece más claramente la posición de Gramsci con respecto a la cuestión vaticana, es en relación al Concordato de 1929: lo llama una "solución teocrática"[83] en la que se repiten algunos esquemas medievales con la clásica relación entre los dos poderes[84] y en donde aparece nítidamente la capitulación del Estado frente a la Iglesia.[85]

1.3.2. *Marxismo y religión*

Muchos textos que plantean el problema de la relación entre maxismo y religión, o comunismo y catolicismo, nos presentan a un Gramsci teórico preocupado por desentrañar la esencia misma del fenómeno que aparece ante sus ojos. El esquema será el mismo para nuestro autor: así como la filosofía es la superación del sentido común, el marxismo lo será de la religión; superación no simplista sino dialéctica. Veamos cómo.

Una primera serie de textos nos hablan de la incompatibilidad evidente entre ambos: "Las visiones del mundo (del socialismo y del catolicismo) son antitéticas, sin posibilidad de encuentros, sin compromisos".[86]

Es tan patente esta contradicción que Gramsci no ve la necesidad de una demostración doctrinaria sino que "en cada acto, cada presupuesto", aparece la diversidad;[87] a la "metafísica religiosa" se opone el "historicismo marxista",[88] a la "trascendencia religiosa cristiana" la "inmanencia historicista marxista",[89] más aún:

> . . . el socialismo es precisamente la religión que debe asesinar el cristianismo. Religión en el sentido de que es también una fe, que tiene sus 'místicos' y sus 'prácticos'; religión porque ha substituido en las conciencias al Dios trascendental de los católicos con la fe en el hombre y en sus energías mejores como única realidad espiritual.[90]

Estas diferencias entre marxistas y católicos tocan también el terreno de la moral. Mientras éstos esperan la redención por la gracia, invocan a los santos, se sujetan a la Revelación, a la Palabra de Dios, aquéllos –los marxistas– no esperan nada que no provenga de ellos mismos; su misma conciencia les impone los deberes a seguir. A través de la realidad económica preparan el camino para el hombre completo.[91]

Pero: ¿es posible encontrar una definición de religión en nuestro autor? Ya mencionábamos al iniciar nuestra exposición en este capítulo

83) Q 924-925.
84) Q 605-606.
85) Q 1866.
86) SG 116. También SG 144; SM 179.
87) SM 178.
88) SG 117.
89) SM 179, 231; SG 117.
90) SM 148; ON 154; SM 495.
91) SM 179; SG 117.

que sentido común, lenguaje, religión y folklore –elementos epistémicos– eran todas expresiones de una visión de la realidad –Weltanschauung– determinada. Esta característica es palmaria en la religión. En efecto, Gramsci parte de la definición crociana afirmando que:

> Para Benedetto Croce la religión es una concepción de la realidad con una moral conforme a esta concepción presentada en forma mitológica.[92]

Esta definición viene criticada por nuestro autor ya que no conduce a una actitud combativa y militante contra la religión sino que favorece su justificación.[93]

Otra definición, más descriptiva, la encontramos en el Q6, en el que Gramsci presenta los elementos constitutivos de este fenómeno:

> Creencia en la existencia de una o más divinidades personales trascendentales, sentimiento de total dependencia del hombre con respecto a la divinidad, un sistema de relaciones (culto) entre los hombres y sus dioses.[94]

Una última definición, propiamente gramsciana, es la que vuelve a relacionar sentido común con religión. Así, aparece como ideología, filosofía práctica, síntesis de una concepción teórica de la vida y el mundo. Si había diferencias entre sentido común y filosofía (filosofía popular contra filosofía superior), también las hay en la religión. De esta forma, encontramos una religión de los estratos superiores, capaz de elaborar una concepción unitaria y sistemática, al lado de una religión de los niveles subalternos que poseen una concepción disgregada, incoherente e inconsistente.[95] La religión es, pues, la síntesis del idealismo y del materialismo en cuanto concepción creacionista metafísica de la realidad; sus datos (Dios = espíritu, mundo = materia) son independientes de la historia:

> El público 'cree' que el mundo externo sea objetivamente real, pero he aquí precisamente la cuestión: ¿cuál es el origen de esta creencia y qué valor crítico tiene objetivamente? En efecto, esta creencia es de origen religioso . . .[96]

Pero así como el sentido común contiene elementos positivos –un núcleo sano– y es un punto de partida necesario para el intelectual, así la religión, como expresión de una concepción del mundo equivocado, debe ser también punto de partida, está urgida de transformación:

> Se puede observar cómo el elemento determinístico, fatalístico, mecanicista haya sido un aroma ideológico inmediato a la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante . . .[97]

92) Q 1217.
93) *Idem.*
94) Q 715. Esta definición la toma Gramsci de Turchi, N., *Storia delle religioni*, Fratelli Bocca, Torino 1922.
95) Ver los ya citados Q 1375, 1378, 1396-1397, 1401, 1410.
96) Q 1412; también Q 1456.
97) Q 1387-1388; también Q 1394-1395, 892-893.

Nuestro autor también analiza la clásica denominación marxiana de la religión como "opio del pueblo" y se muestra interesado en el tema.[98]

Más aún, Gramsci, siguiendo la línea de Sorel,[99] considera el cristianismo primitivo como el ejemplo de una verdadera revolución:

> Para Sorel, como para la doctrina marxista, el cristianismo representa una revolución en la plenitud de su desarrollo, una revolución que llegó a extremas consecuencias, hasta la creación de un nuevo y original sistema de relaciones morales, jurídicas, filosóficas, artísticas.[100]

Un ejemplo de este tipo de revolución cristiana lo constituyen los movimientos que enfrentaron directamente a la Iglesia jerárquica durante la Edad Media. Entre ellos el fenómeno "franciscano":

> Viene San Francisco de Asís, alma humilde, modesta, espíritu simple, sopló con fuerza sobre todas las envolturas de papel, pergaminos que habían alejado a los hombres de Dios e hizo renacer en cada alma la divina embriaguez.[101]

Por otra parte, constata que "en el seno del catolicismo surgen las tendencias democráticas y modernistas . . . la ideología católica está atravesada por corrientes nuevas reformísticas".[102] No puede ocultarse, en fin, la simpatía que nuestro autor siente por la reforma protestante colocando incluso al marxismo como heredero de ella.[103]

Por último, si bien reconoce que la típica resistencia del catolicismo a los cambios, su fortaleza para mantenerse en la fe heredada puede considerarse como una característica positiva,[104] profetiza que ese catolicismo tiende al suicidio.[105] A estas alturas, ya podremos imaginar cuál es el elemento que se aprovechará de estos puentes para la superación dialéctica de la religión: la filosofía de la praxis. En efecto:

> La filosofía de la praxis presupone todo este pasado cultural, el Renacimiento y la Reforma, la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que está a la base de toda concepción

98) Q 1840. Veremos la posición de Gramsci al interior de las corrientes marxistas en este punto.
99) Sorel, G., (1847-1922). Sus principales obras: *Les illusion du progres* (1908), *Reflexions sur la violence* (1908), *La decomposition du marxisme* (1908), *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (1919); todas publicadas por PUF en París.
100) ON 154.
101) SG 10. No deja de ser interesante, desde el punto de vista literario, la obra de Eco, U., *Il Nome de la Rosa*, Bompiani, Milano 1986, que plantea la problemática de las órdenes religiosas en la Edad Media. Mientras elaborábamos esta disertación sucumbimos al encanto narrativo que ahí se ofrece. Ver también Giovannoli, R. (a cura di), *Saggi su 'Il Nome della Rosa'*, Bompiani, Milano 1985, sobre todo el artículo de Leonardo Boff, págs. 429-440.
102) SG 347. Sobre el catolicismo "reformado" ver ON 285.
103) SG 15-16; ON 285.
104) Q 748.
105) ON 285-286.

moderna de la vida. La filosofía de la praxis es el coronamiento de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura.[106]

1.3.3. *La Iglesia y su función intelectual*

El estudio del rol de la Iglesia como intelectual ocupó un gran interés en nuestro autor. Recordemos la carta del 3 de julio de 1931 a su cuñada Tania en la que se evidencia tal interés.[107] Gramsci es consciente de la ligazón existente entre los aspectos sociológicos y culturales de la religión con la problemática política. Así, cuando en el Q11 se propone el estudio de la cultura italiana afirma:

> La fuerza de las religiones y especialmente de la Iglesia Católica ha consistido y consiste en que ellas sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la "masa religiosa" y luchan por que los estratos intelectuales superiores no se desprendan de los inferiores.[108]

Haciendo un recorrido histórico, y al hablar de la Iglesia primitiva, nuestro autor presenta a la pareja Cristo-Pablo en relación análoga a Marx-Lenin anotando que es imposible señalar a uno como superior al otro:

> Hacer un paralelo entre Marx e Illich (Lenin) para llegar a la jerarquía es estúpido y ocioso: expresan dos fases, ciencia-acción, que son homogéneas y heterogéneas al mismo tiempo. Así, históricamente, sería absurdo un paralelo entre Cristo y San Pablo: Cristo-Weltanschauung, San Pablo-organización, acción y expresión de la Weltanschauung. Ambos son necesarios en la misma medida y ambos son de la misma estatura histórica.[109]

Esta unidad entre visión del mundo y actividad, entre lucidez teórica y organización práctica del cristianismo primitivo fue siempre vista con buenos ojos por nuestro autor y abundan los paralelismos entre esta etapa de la historia de la Iglesia y la incipiente construcción del socialismo.[110]

Es, sin embargo, en la Edad Media en donde la Iglesia se perfecciona como aparato ideológico orgánico gracias a los monasterios y las sedes episcopales,[111] las cuales se presentan como centros adecuados para reagrupar intelectuales laicos y religiosos a través de escuelas propias.[112]

Ya habíamos indicado cómo nuestro autor insiste en que es en esta Edad Media en donde la Iglesia se ve atacada por grupos contestatarios.

106) Q 1860.
107) LC 460.
108) Q 1380-1381.
109) Q 882.
110) ON 156; SM 102-104 entre otros.
111) Q 609-610.
112) Q 369, 603.

Ella, sin embargo, astutamente recupera el movimiento opositor desde su misma base "suscitando movimientos de masas, encuadrados en nuevas órdenes religiosas: las órdenes mendicantes".[113]

En la Edad Moderna la Iglesia comienza a perder su poderío ideológico manifestado hasta ese momento en forma de monopolio. Ahora la mediación positiva de los intelectuales entre las jerarquías eclesiásticas y las masas fracasa y se reduce a una función de defensa contra las nuevas ideologías de la Reforma;[114] la misma Italia presenta esta ruptura entre jerarquía eclesiástica y pueblo.[115]

Así es, el Vaticano siente la necesidad de reorganizarse y es a partir del pontificado de León XIII que esta nueva organización comienza a desarrollarse. Ideológicamente lanza al mundo la *Rerum Novarum*, crea modernas organizaciones sociales (cooperativas, sindicatos blancos, etc.) y políticas (AC, Partido Popular Italiano). Pese a que el Concordato representa una dura derrota para la Iglesia, nunca dejará de tener una excelente presencia en medio de las masas, presencia que, sin embargo, no contiene bases sólidas y que desaparecerá ante el triunfo del socialismo.[116]

Después de esta cuantiosa presencia de textos religiosos quedará fuera de duda el gran interés de Gramsci por el tema. Desde la constatación de la realidad que vive hasta las implicaciones práctico-políticas de la Iglesia como intelectual, pasando por las investigaciones teóricas acerca de la relación entre el marxismo y religión. Sostenemos la necesidad indiscutible de estudiar este aspecto de nuestro autor si se quiere comprender cabalmente su pensamiento acerca de las relaciones entre intelectuales y masa.

1.4. FOLKLORE

Como punto de partida, es necesario recordar la íntima conexión que existe entre el folklore y los conceptos antes estudiados. Veamos solamente algunos textos:

> El 'sentido común' es el folklore de la filosofía y está siempre en medio del folklore verdadero y propio (es decir, como se entiende comúnmente) y la filosofía, la ciencia, la economía de los cientistas.[117]

Con respecto al lenguaje, es importante resaltar un dato no solamente cronológico. El Q 27: "Observaciones sobre el folklore" y el Q29: "Notas para una introducción al estudio de la gramática" fueron

113) Q 1384, 1515, 643, 370.
114) Q 515, 1129.
115) Q 1030, 1963.
116) CPC 497; SG 347-350.
117) Q 2271; también Q 935, 1396, 2311.

escritos, ambos, en 1935. Si tomamos en cuenta las condiciones de salud de nuestro autor en este período –situación ya desesperada, morirá dos años después– es más que un mero accidente el que los dos temas ocupen una continuidad tal en el pensamiento gramsciano.[118]

En ese Q27 encontramos también la conexión entre folklore y religión. Al hablar de los dos tipos de religión (popular y de los intelectuales) reconoce que: ". . . si bien se puede sostener que todas las religiones, aún las más elaboradas y refinadas, son folklore en relación al pensamiento moderno . . .".[119]

1.4.1. *Como elemento negativo y vía de acceso*

Al igual que el sentido común y la religión, el folklore presenta las mismas características negativas de disgregación, incoherencia y fragmentariedad como visión del mundo. Tiene elementos mitológicos,[120] supersticiosos[121] y paganos.[122]

Sin embargo, Gramsci critica a quien considera el folklore simplemente como "algo pintoresco" e invita a estudiarlo "como una concepción del mundo y de la vida".[123] Efectivamente, ya al inicio del capítulo, cuando fijábamos el texto fundamental que seguiríamos en nuestra investigación aparece la relación entre la filosofía espontánea, propia de todo el mundo, y el folkore con una definición de éste: ". . . todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de obrar que se presentan en lo que generalmente se llama folklore".[124]

En este sentido, el folklore representa una vía de acceso "para conocer las condiciones de vida del pueblo" de las que es un reflejo[125] y para captar las innumerables formas de expresión del sentido común.[126] Cabe explicitar que estas afirmaciones gramscianas son una síntesis del pensamiento de Crocioni, gran estudioso del folklore italiano.[127].

1.4.2. *Como expresión crítica necesitada de superación*

Gramsci nos recuerda que el folklore ha sido tradicionalmente conectado a las "artes menores" en oposición a las llamadas "artes

118) Sobre la relación entre folklore y dialecto ver Q 1929-1930, 1932-1933.
119) Q 2312.
120) Q 580.
121) Q 2313.
122) Q 2120.
123) Q 2311.
124) Q 1375.
125) Q 2312.
126) Q 1396.
127) Crocioni, G., *Problemi fondamentali del folklore,* Zanichelli, Bologna 1928.

mayores"; éstas serían el producto de los creadores de arte y aquéllas de los simples artesanos: contraposición clasista de por medio.[128].

Las mismas manifestaciones canoras del pueblo están contrapuestas muchas veces a las aristocráticas. Así, cuando nuestro autor habla del folklore en el Q5 sostiene que:

> . . . lo que caracteriza al canto popular, en el cuadro de una nación y de su cultura, no es el hecho artístico, ni el origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida, en contraste con la sociedad oficial . . .[129]

El folklore, por último, como elemento negativo o como vía de acceso, como fenómeno disgregado o expresión crítica, debe ser superado. Una de las mejores formas será a través de la educación, ya que la escuela se debe proponer luchar contra aquellas "sedimentaciones tradicionales de concepciones del mundo para difundir una concepción más moderna".[130] La modernidad es una solución y aspiración que frecuentemente aparece en nuestro autor y cuyo uso más adelante aclararemos. Baste por ahora recalcar la necesidad que él ve de una enseñanza moderna capaz de superar esas concepciones tradicionales.

Siempre en el Q27, y al hablar de la necesidad de tomar con importancia el estudio del folklore, Gramsci señala:

> Solamente así la enseñanza será más eficiente y determinará realmente el nacimiento de una nueva cultura en las grandes masas populares, es decir, desaparecerá el alejamiento entre cultura moderna y cultura popular o folklore.[131]

Más aún, esta enseñanza deberá encaminarse a lo que nuestro autor llama un "folklore jurídico" es decir, una masa de opiniones que asumen la forma de derecho natural,[132] y que tienen parte de verdad.

Existen otras series de textos que estipulan las relaciones entre arte y folklore privilegiando los elementos estéticos que en esos textos se pueden encontrar. Sin negar la importancia del tema, pasamos de largo sobre él ya que no es el objeto propio de nuestra investigación.[133]

2. INTERPRETACION – ENLACE DE TALES TEXTOS

En el presente apartado nos proponemos acercarnos exegéticamente a los textos presentados con anterioridad; es decir, buscamos descubrir qué es lo que quiso decir nuestro autor al externar sus pensamientos por escrito, sin negar no obstante, la carga hermenéutica que hay detrás de esta aproximación exegética.

128) Q 1105.
129) Q 679-680.
130) Q 1540.
131) Q 2314.
132) Q 2316.
133) Ver Prestipino, G., *Gramsci: arte e folclore,* Newton Compton, Roma 1976.

Una primera certeza que se desprende de tales textos es el perfecto enlace que existe entre sentido común, lenguaje, religión y foklore. Si bien el primero será el punto de partida para cualquier análisis, el estudio de cada uno de los cuatro elementos de este ME exigirá el análisis de los otros tres. La razón es que todos ellos externan una determinada concepción popular del mundo, una peculiar Weltanschauung. De ahí que, cualquier otro tema del universo gramsciano, llevará siempre esta impronta de interés por las expresiones culturales de la masa. La tan citada carta de Gramsci a su cuñada Tania [134] en la que le manifiesta sus intereses literario-filosóficos habra que leerla en este marco. Esto significa que, si nuestro autor se interesa por una investigación sobre los intelectuales, o sobre lingüística comparada, o sobre el teatro y la literatura es por la relación que tienen tales fenómenos con "lo popular", con esa concepción peculiar del mundo y de la vida.

Sostenemos, entonces, que para nuestro autor el ME es un elemento negativo que debe considerarse como punto de partida en la medida que contiene, a su vez y en menor parte, elementos positivos; además, es una expresión crítica necesitada, sin embargo, de superación y transformación. Veamos.

2.1. EL *ME* COMO ELEMENTO CAOTICO-TRADICIONAL

Ya hemos afirmado que para Gramsci la cultura popular aparece como un caos en el que reinan la disgregación, la fragmentariedad, en una palabra, la falta de organización y de programa, conceptos que más tarde descubriremos como claves en nuestro autor.

En este momento, lo que más nos interesa es recalcar el aspecto tradicional de tal cultura. Ya habíamos notado en el segundo capítulo de qué manera la vida juvenil de Gramsci estaba marcada por el contacto vivencial con dos tipos de cultura: la sarda, con todos los elementos populares e inconscientes ya mencionados, y la turinense con la intensa actividad de tipo político y periodístico. Sin embargo, es en Turín donde nuestro autor entra en relación con un mundo moderno, con una "modernidad" que nos parece el término *ad quem* de muchos planteamientos gramscianos. Porque si la masa sigue anclada en concepciones mitológicas, es debido a su falta de incorporación al mundo moderno señalado y ejemplificado a nivel nacional, en la gran organización de las fábricas de automóviles e, internacionalmente, en la politización que trajo consigo la revolución rusa.

Esta modernidad rompe con los moldes localistas en los que la sabiduría viene dictada por el párroco del pequeño poblado, por los viejos patriarcas del lugar que no ven más allá de los problemas internos

134) LC 34-35, carta del 19 de marzo de 1927.

y que se han quedado anclados en un pasado a-histórico, faltos de una concepción dialéctica de la realidad.

Estas apreciaciones gramscianas hacen que veamos a nuestro autor como un típico hijo de su tiempo, ya que la crítica al sentido común y sus manifestaciones colaterales fue clásica en el siglo pasado y a principios de éste.[135] En este sentido se pueden entender las oposiciones que Gramsci hace entre sentido común y ciencia: lo científico es lo racional, la interpretación de una realidad viva y actual. No obstante, si bien es cierto que nuestro autor se coloca en la tradición que viene de los griegos y que distingue el conocimiento científico del vulgar, su concepción de la ciencia sufre ambigüedades propias del choque entre sus influjos idealistas y marxistas.[136]

2.2. EL *ME* COMO PUNTO DE PARTIDA

La modernidad que se opone a lo tradicional no significa ni una moda ni un deseo de situarse a la altura del pensamiento global de la época, escondiendo en el fondo una verdadera concepción antigua; ni un intento por romper con todo lo que signifique pasado y bagaje histórico. De esta forma, Gramsci invita a un proceso de descubrimiento de los elementos positivos que se encuentran en esa cultura popular, una recuperación de los núcleos sanos que, adormecidos, existen como en bruto en los cuatro elementos del ME analizados.

Nuestro autor reconoce que esa concepción popular del mundo es filosófica. No solamente porque "todos los hombres son filósofos", sino porque el sentido común, el lenguaje, la religión y el folklore reflejan una realidad que se vive en cuanto interpretaciones de esa realidad. Filosofía, pues, que no es intelectualista ni monopolio de unos profesionales del saber preocupados por hacerla difícil a través, sobre todo, de un lenguaje rebuscado.

¿Qué decir de los valores que pululan al interior de esta cultura popular? Indudablemente, la firmeza con la que las masas defienden sus posturas, sus deseos de igualdad, el reconocimiento de una historia hecha praxis, la sabiduría de vida, etc., son elementos todos dignos de consideración en el momento de emitir un juicio calificativo sobre tal cultura. Más aún, el pueblo obra guiado por esos valores –aunque también se mueve por otros valores negativos– y tiene una gran coherencia entre su pensar y su actuar. Resulta claro que las masas no sola-

135) Esta minusvaloración del sentido común aparece claramente en Bachelard. G., *Le rationalisme appliqué,* cit., sobre todo en el capítulo VI en el que habla de la ruptura con el conocimiento común. Recordemos el gran influjo que tuvo Bachelard en Althusser por lo que se refiere a la "ruptura epistemológica". Ver también Ladriere, J., *Les enjeux de la rationalité,* UNSECO, Paris 1977.
136) Sobre el problema de la ciencia en Gramsci ver Vargas-Machuca, R., *El poder moral de la razón . . .,* cit., págs. 150-185.

mente tienen la potencialidad de elevar su propia concepción del mundo en forma consciente y crítica, participando activamente en la producción de la historia sino que, también, son las más capacitadas para dar el salto cualitativo del caos y la tradicionalidad hacia la organización y la modernidad en cuanto presentes en medio de la prácitca, a la que personificarán en confrontación con la teoría, cuyos protagonistas son los intelectuales.

Por último, la masa con su ME vendrá a ser el criterio parámetro con el que se juzgará la efectividad de la filosofía de la praxis: ésta tendrá éxito en la medida en que se convierta en una "cultura de masas", capaz de dar coherencia organizativa y actualización intelectual a este mundo.

2.3. EL *ME* COMO EXPRESION CRITICA

Esta concepción del mundo mitológica pero sabia, desorganizada y capaz de adquirir coherencia, no obedece al azar ni a un destino o mano poderosa que desde lejos regula y ordena. Gramsci, inserto en la clásica tradición marxista de la diferencia de clases ve en esa Weltanschauung una expresión de la misma lucha de clases. Un lenguaje popular contra uno elitista, una filosofía común contra una aristocrática. Quizá donde aparece más patente esta contradicción, este elemento crítico del ME, es en la religión.

Ya insinuábamos que existe una corriente marxista que trata de probar la existencia de elementos positivos en la crítica marxiana de la religión. Veamos hasta qué punto puede incluirse Gramsci en este campo interpretativo. No intentaremos presentar un análisis sobre la crítica marxiana o marxista de la religión; ofreceremos, en cambio, algunos datos que nos sirvan de marco contextual y partiremos de unos presupuestos determinados.

Conviene iniciar puntualizando que cada vez existe una mayor conciencia sobre la complejidad del problema religioso en Marx. Ya es un lugar común sostener que la frase "la religión es el opio del pueblo" se debe a él y que después fue utilizada en otra forma por Lenin (la religión es el opio "para" el pueblo). Más aún, la expresión "opio del pueblo" referida a la religión era ya conocida ampliamente en tiempos de Marx.[137] Sin embargo, se olvida con frecuencia que éste es poco original en sus planteamientos críticos sobre este tema heredados, sobre todo, de Ludwig Feuerbach[138] y, en general, de los jóvenes hegelianos Bruno Bauer, Max Stirner, Moses Hess y otros.

137) Sobre todo este tema ver Post, W., *Kritik der Religion bai Karl Marx,* Kösel Verlag, München 1969.
138) Ver "Das Wesen des Christentums" en *Sämtliche Werke,* Band 6, Frommann Verlag, Stuttgart 1960.

La crítica de la religión es, para Marx, una crítica de la filosofía, la política y la economía.[139] De esta forma, la religión será expresión de las circunstancias que vive la humanidad, circunstancias filosófico-político-económicas que son desgarradoras. Luchar contra la religión es luchar contra esas circunstancias; destruir esas circunstancias es destruir esa religión.

En medio de este contexto, podemos ya leer el clásico texto marxiano:

> La lucha contra la religión es, pues, indirectamente, la lucha contra el mundo del cual la religón es el aroma espiritual. La miseria religiosa es a la vez expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la creatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón lo mismo que es el espíritu de situaciones desprovistas de espíritu. Es el opio del pueblo.[140]

De acuerdo con este texto, la religión tiene un sentido de verdad, aunque precario: refleja, como expresión de ella, la miseria real y es, a su vez, una protesta contra esa miseria, protesta insuficiente, pero protesta al fin y al cabo. Es aquí donde la tradición neo-marxista invita a la reflexión y a la aceptación de esos elementos "positivos" en cuanto capaces de ser revolucionarios desde el momento que son protestatarios. Acudamos al más representativo de esta postura: Ernst Bloch. Al glosar el texto citado de Marx, afirma:

> Este es el contexto total, con 'suspiro', 'protesta' contra las circunstancias presentes y malas, y perceptiblemente no habla de adormecimiento.[141]

Pues bien, dado este contexto de la tradición marxista y aceptados los presupuestos que equiparan reflejo y protesta en el fenómeno religioso, respondamos a la pregunta: ¿participa Gramsci de estas intuiciones?[142]

Indudablemente, nuestro autor reconoce elementos positivos en la religión que hemos ya indicado: admira la figura de San Francisco

139) Sostiene tal opinión Korsch, K.: "La evolución de Marx en este sentido puede resumirse en la fórmula siguiente: criticó primeramente la religión por vía filosófica, luego la religión y la filosofía por el procedimiento político, y por fin la religión, la filosofía, la política y todas las demás ideologías desde el punto de vista económico", en *Marxismus und Philosophie,* Europ. Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1966, pág. 124.
140) "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleintung", en *MEW,* Band 1, pág. 378. Cabe mencionar que este texto, como toda la obra citada, fue escrito en 1843 y es una síntesis condensada del pensamiento del Marx joven sobre la religión. Para un estudio completo, que contemple toda su producción y no solamente la juvenil. véase Assmann, H. —Mate, R., *Sobre la religión,* Sígueme, Salamanca 1974.
141) *El ateísmo en el Cristianismo. La religión del Exodo y del Reino,* Taurus, Madrid 1983, pág. 62.
142) Ya hemos dicho que la problemática religiosa en el marxismo es bastante compleja. Las posturas de Marx no siempre concuerdan con las de Lenin, ni con las de los neo-marxistas tipo Bloch, o con los representantes de la tradición comunista italiana o los actuales marxistas latinoamericanos.

de Asís, reconoce actitudes revolucionarias en el cristianismo primitivo –siempre en la línea de Engels y Sorel–, acepta la fortaleza en las convicciones que la Iglesia crea en sus miembros y coloca al marxismo en relación directa con el protestantismo. Sin embargo, somos de la opinión de que existen serias discrepancias entre las concepciones neo-marxista y gramsciana con respecto a la religión.

En efecto, para algunos neo-marxistas, con Bloch a la cabeza, la religión contiene en sí misma, a nivel esencial, esas características positivas, sobre todo el de la esperanza en un futuro mejor. Esta forma de pensar en Bloch ha hecho que él se convierta en un fácil interlocutor de teólogos preocupados por el acercamiento entre cristianos y marxistas.[143] Nuestro autor, por su parte, se coloca más bien en una especie de "acercamiento estratégico" que observa con respeto el fenómeno religioso, le reconoce sus virtudes funcionales, pero no considera dicha positividad como esencial. Más aún, está seguro que nada tendrá que hacer en el momento en que sobrevenga la reforma intelectual y moral –cultural– del socialismo. Religión, pues, como fenómeno con el que hay que contar, movimiento que deberá ser incorporado y con el que puede hacerse una alianza estratégica y no sólo táctica, expresión crítica de una realidad de clases que, inclusive, puede servir de ayuda para la penetración cultural de la filosofía de la praxis, dados los métodos que la Iglesia ha utilizado para estar presente en medio de las masas con su innegable experiencia histórica.

Queda claro, entonces, que la positividad religiosa gramsciana es más funcional que esencial; de cualquier forma es necesario recalcar su carácter crítico *in se*, en la medida en que es expresión de una división de clases. Desaparecidas estas clases, desaparecerá con ellas la religión.

2.4. EL *ME* URGIDO DE TRANSFORMACION

Si esta cultura popular tiene elementos negativos y a su vez es poseedora de potencialidades positivas, manifestando una crítica "de hecho" a la sociedad en que se vive, es también posible su transformación. Punto de partida, sí, pero también proceso que se inicia y debe ser continuado. De esta forma se logrará dar cohesión al pensamiento popular impidiendo el divorcio –siempre latente– entre lo que se piensa y lo que se vive. Además, se adquirirá un espíritu crítico capaz de cuestionar las verdades y dogmas pasivamente adquiridos y digeridos. Por último, se tomará verdadera conciencia de las necesidades reales

143) W. Pannenberg, J. Moltmann, J.B. Metz no han negado jamás ser deudores de Bloch en este aspecto. El mismo Karl Rahner trató el tema. Ver "Utopía marxista y futuro cristiano del hombre", en *Escritos de Teología*, VI, Taurus, Madrid 1969, págs. 76-86.

y sentidas de las masas eliminando la fuerza ideológica que tienen las comunicaciones de la cultura oficial que inventa necesidades en aras del consumo lucrativo.

¿Cómo garantizar esta superación? Ya podemos intuir, con los datos presentados hasta el momento, que esa función transformadora le corresponde a los intelectuales; el instrumento, claro está, será la filosofía de la praxis. Veamos qué es lo que entiende nuestro autor con tal expresión.[144]

Comencemos recordando cómo la expresión "filosofía de la praxis", según algunos investigadores, fue usada por Gramsci en substitución de "marxismo", término que era más peligroso dadas las condiciones políticas de nuestro autor.[145] Sin embargo, los contenidos de "marxismo" y "praxis" como elemento principal son esenciales a la expresión "filosofía de la praxis". En este apartado nos referimos solamente al primer contenido –marxismo– ya que en el próximo capítulo nos abocaremos al problema de la praxis gramsciana.

Gramsci se sitúa en la tradición que contempla al marxismo como resultado del tríptico: filosofía idealista alemana, economía clásica inglesa y política socialista francesa,[146] triple fuente que a su vez se remonta a las reformas religiosas del luteranismo, calvinismo e iluminismo laico de la revolución francesa. Marx, pues, recoge la herencia de estas tres revoluciones burguesas y supera sus postulados. A partir de él, la filosofía, la economía y la política marcharán unidas por el camino de la transformación del mundo y no solamente de su interpretación.

No obstante lo anterior, la obra de Marx no está acabada para Gramsci y ni el mismo Engels logró escapar a una sistematización ambigua, muchas veces preocupada por la claridad de algunos pasajes de juventud de ambos autores –la famosa "última instancia" de la estructura económica–; ni siquiera Lenin y su gran impulso político-cultural con la revolución de octubre logra encuadrar en su totalidad lo que es la filosofía de la praxis. En este sentido, se deberá elaborar una nueva filosofía capaz de tener en cuenta los datos del pasado pero abierta a las luchas de los movimientos populares que condicionan cronológica-

144) Sobre el concepto "filosofía de la praxis" en Gramsci ver Badaloni, N., *Il marxismo di . . .*, cit.; Cothier, G., *Del marxismo al fascismo,* Cedial, Bogotá 1975; Merolle, V., *Gramsci e la filosofia della prassi,* Bulzoni, Roma 1974; Rodrígues - Lores, J., *Die Grundstruktur des marxismus. Gramsci und die Philosophie der Praxis,* Makol Verlag, Frankfurt am Main 1971; sobre el origen del concepto ver Marramao, G., *Marxismo e revisionismo . . .*, cit.
145) Ver Guibal, F., *Gramsci: filosofía . . .*, cit., pág. 209. Más adelante analizaremos hasta qué punto esta apreciación es correcta.
146) Ver Lenin, V.I., *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo,* Grijalbo, Barcelona 1975. En Gramsci ver Q 1233-1234, 1446-1448, 2292.

mente y geográficamente al pensamiento marxista. La filosofía de la praxis está por hacerse.[147]

Ahora bien, este marxismo-filosofía de la praxis es radicalmente original en cuanto constituye una superación dialéctica de la clásica antinomia entre objetivismo materialista y subjetivismo idealista y, sobre todo, porque le da a la filosofía un *status* privilegiado de contacto con las luchas histórico-culturales (vitales), recuperando el imperativo de transformación inherente a ella aunque muchas veces ocultado por las doctrinas clásicas. En efecto, la filosofía de la praxis rompe con las clásicas en cuanto éstas invocaban ideas universales y autónomas, se conformaban con la contemplación desinteresada de una verdad pretendidamente objetiva y se constituían en pensamientos aristocráticos y elitistas. El marxismo-filosofía de la praxis, por su parte, asume con conciencia clara una ubicación precisa al lado de las masas, clases subalternas; intenta contribuir a lá transformación revolucionaria de la realidad analizada convirtiéndose en una filosofía práctica, viva. Desarrolla, por último, una reforma intelectual y moral que posibilita a la filosofía ser una verdadera "cultura de masas".

Esta filosofía, entonces, se juega en la práctica política su futuro y su eficacia; no será, pues, ni un pensamiento elitista reservado a las capas altas de la sociedad ni una teoría populista que mantenga a las masas en su caótico y tradicional ME.

3. LA RELACION EPISTEMICA ENTRE EL INTELECTUAL Y LA MASA

En el segundo capítulo definíamos lo que era intelectual y masa para nuestro autor; el lector deberá acudir a ese apartado para no repetir los textos que ahí señalamos. Recordemos, solamente, que la impostación general de nuestro trabajo contempla dos polos de análisis igualmente importantes: lo "epistémico" –cultural– y lo "crático" –político. Así, examinamos ahora la relación entre el intelectual y la masa desde el polo epistémico dejando para un capítulo posterior el polo crático.

3.1. LA MODERNIDAD DEL INTELECTUAL

Caos y tradicionalismo eran los principales defectos de la masa; organización y modernidad sus contrapartes positivas. Pues bien, el intelectual "nuevo" personifica para Gramsci esas cualidades. Dado que

147) Esta capacidad de adaptación del marxismo, como ya hemos indicado, ha hecho que Gramsci sea muy popular en América Latina, cuyos marxistas han sido siempre muy nacionalistas. Ver Mariátegui, J.C., *Siete ensayos . . .*, cit.

analizaremos el aspecto organizativo en el MC, veamos solamente la primera cualidad.

Si bien había quedado claro en nuestra exposición anterior que las diferencias entre el intelectual tradicional y el orgánico eran varias, no habíamos insistido en ésta: el intelectual tradicional se había quedado anclado en una visión del mundo mitológica, antigua, que no toma en cuenta los avances de la ciencia económica y política. Los ejemplos de este tipo clarifican aún más la característica en cuestión: sacerdotes, "filósofos", literatos de las pequeñas poblaciones que no son capaces de llegar a "lo nacional" con todo lo de moderno que ello implica.

El intelectual orgánico, por su parte, debe ser capaz de manejar correctamente los avances de la ciencia; poseedor de los últimos progresos técnicos, no deja de lado el bagaje humanístico tan necesario para la formación de la nueva cultura. El intelectual orgánico es un intelectual "moderno", "nuevo", porque se ha formado "en la esfera del materialismo histórico" [148] y porque, no obstante utilizar ocasionalmente el mismo lenguaje de los intelectuales tradicionales, dado que "ninguna nueva situación histórica transforma completamente el lenguaje, al menos en su aspecto externo y formal", [149] es capaz de superar los contenidos de este lenguaje. Así las cosas, el intelectual moderno es también un descubridor de los núcleos sanos que hay en la cultura popular, a la que considera como un punto de partida para la necesaria reforma intelectual y moral.

Intelectual tradicional u orgánico se puede ser a nivel individual pero, principalmente, a nivel colectivo; ejemplo de ese intelectual tradicional colectivo es, para Gramsci, la Iglesia, preocupada siempre de mantenerse en el terreno de lo tradicional rechazando consecuentemente cualquier innovación. Un intelectual orgánico colectivo típico es el partido político del que nos ocuparemos en el MC. [150]

Es ya notorio, entonces, que la reforma intelectual y moral –cultural– se elaborará gracias a la modernidad del intelectual quien, con la filosofía de la praxis de la mano, protagonizará un cambio estructural en la educación para que ésta sea capaz de elevar a "los simples" hacia la conciencia crítica y a la propia elaboración de nuevos intelectuales.

3.2. EL INTELECTUAL COMO "DIFUSOR"

Si la modernidad es una de las características fundamentales: ¿cuál es la función epistémica de los intelectuales? Esta distinción esencia-función es afirmada por el mismo Gramsci al certificar que todos los

148) Q 901.
149) Q 1407.
150) Gramsci habla frecuentemente del partido político como "Príncipe" moderno, en alusión a la clásica obra del mismo nombre de N. Machiavelli. Volveremos.

hombres son intelectuales —como son filósofos— pero no todos desarrollan la función de intelectuales en la sociedad.[151]

A este punto resulta ya claro que, siendo las características principales de la masa el tradicionalismo mitológico y la desorganización a-programática, y apareciendo la filosofía de la praxis como la solución a este problema en cuanto portadora de modernidad racional y de un programa organizativo, la función intelectual será, en íntima conexión con lo anterior, la de difundir esta filosofía de la praxis.

No se trata de una difusión ajena a una propia producción anterior; es decir, el intelectual no difunde algo que otros se han encargado de producir, como en el caso del intelectual tipo Manzoni que debía propagar un lenguaje ya estructurado y bellamente formado. No. La transmisión supone una elaboración inicial como parte del mismo proceso, una producción de la filosofía de la praxis siempre perfectible.

Este progreso de la masa hacia la racionalidad organizativa exige una nueva y propia Weltanschauung, cuyo marco teórico será esa filosofía de la praxis proporcionada por los intelectuales. Sin embargo, la masa, una vez convertida en proletariado, busca conquistar otros grupos propagando, a su vez, la misma filosofía de la praxis. Así, se logrará un "consenso activo" en esos grupos que llevará a la identificación con la nueva concepción del mundo.[152] Este proceso requiere un tremendo trabajo cultural pre-revolucionario de modo que todos los grupos e instancias sociales estén convencidos de la necesidad de un cambio estructural y lo apoyen en consecuencia. De ahí la importancia de la labor de los intelectuales en la comunicación de la nueva visión del mundo. Ellos, entonces, más que dedicarse a escribir libros se encargarán de darlos a conocer, sobre un trabajo académico colocarán una callada pero sistemática "labor de hormiga" que les posibilite "peinar" todos los sectores de la masa, llegando hasta los meandros de esa conciencia ingenua y asestada de errores.

3.3. EL INTELECTUAL-EN-LA-MASA

El ideal del intelectual gramsciano habla de modernidad, racionalidad y difusión; sin embargo, este intelectual moderno, poseedor de la filosofía de la praxis que re-elabora y difunde no trabajará lejano de las masas sino que se insertará en ellas. Inserción que le servirá como punto de partida para su obra de extensión y no como aprendizaje directo de los valores de ella.

151) Q 1516.
152) La necesidad de un cambio cultural y no solamente económico y político es, quizá, uno de los puntos más originales de nuestro autor. El protagonismo de la masa convertida en proletariado la llevará a la dirección del proceso pre-revolucionario y al dominio una vez instaurada la revolución. Estos son los aspectos fundamentales de otro clásico concepto gramsciano: la hegemonía. Lo trataremos en el capítulo quinto.

Esta será una característica más del intelectual orgánico a diferencia del tradicional: la difusión de su visión del mundo se hace desde dentro de la masa y no autónomamente como pretende el intelectual tradicional. De esta forma, la misma actividad teórica se analizará al interior de la clase social a la que se sirve; los contenidos teóricos y no solamente los políticos quedarán sujetos a ese compromiso de clase. La cultura popular purificada, la nueva visión del mundo traída por los intelectuales a la masa tomará en cuenta a ésta en la medida en que ella presente claramente ese núcleo sano al que nos hemos referido y que es como un terreno ya abonado para la filosofía de la praxis.

Es aquí donde se encuentra uno de los aspectos más importantes del ataque que Gramsci hace a la filosofía idealista de Croce: la separación entre los intelectuales y la masa con la absurda pretensión de aquellos que veían posible la elaboración de una teoría verdadera en medio de ese alejamiento. Todavía más, algunos representantes del "marxismo" que se consideraban a sí mismos como "ortodoxos" –recordemos a Bujarin– no lograron escapar a esta crítica.

3.4. ¿QUE ES LO QUE LA MASA APORTA?

El intelectual gramsciano moderno, racional e inserto en la masa: ¿recibe algo de ella? ¿qué es lo que aporta la cultura popular a la cultura del intelectual orgánico?

Gramsci afirma que la relación entre intelectual y masa debe considerarse a la luz de la relación entre estructura y superestructura y, fundamentalmente, entre teoría y práctica. De esto nos ocuparemos en el próximo capítulo. Por ahora baste anotar que la masa con su cultura debe "elevarse" para adquirir la cultura del intelectual, su orgánica y moderna visión; éste, por su parte, "desciende" pero solamente desde el punto de vista metodológico. Es decir, no se trata de que el intelectual cuestione sus contenidos teóricos sino la forma en que tradicionalmente se ha intentado transmitir esos contenidos. Los "problemas a estudiar y resolver", su fuente, están en la masa, no en los intelectuales.

El clásico modelo de este proceso lo constituye, como lo hemos visto, la Iglesia. Ella entiende claramente que la unidad entre sus intelectuales –clero, catequistas, militantes de la AC– y la masa es necesaria y ha provisto de toda una estructura educativo-cultural capaz de llegar a las masas formando su visión del mundo caótica y tradicional. Esta Iglesia, a diferencia de la filosofía de la praxis, no busca que la masa se eleve a la cultura moderna sino que predica un lenguaje de estancamiento y pasividad. Si bien es cierto que el aparato eclesiástico busca extraer intelectuales de la masa misma –clero autóctono– ellos nunca

llegarán a ser expresión real de esa masa sino solamente testimonio individual.

La filosofía de la praxis, por su parte, se preocupa de inquietar a estratos completos de la masa y los anima para llegar a una vida superior. Iglesia y filosofía de la praxis son parecidas en el método pero no en los objetivos.

En este proceso metodológico la masa ocupa un lugar y desempeña un papel peculiares; aparece en los dos extremos, se parte de ella para regresar a ella; el intelectual descubre sus problemas y él mismo los resuelve. Pareciera que la masa no deja de ser para Gramsci un recipiente vacío que hay que llenar, una materia prima que debe ser moldeada por los intelectuales. Así las cosas, lo que la masa aporta al proceso se reduce al mínimo: punto de partida metodológico y punto de conclusión en que ella ya no será más masa sino proletariado, grupo social consciente, organizado y moderno, capaz de transformar la sociedad.

4. CONCLUSIONES PROVISORIAS

4.1. LA FILOSOFIA "DE TODO EL MUNDO"

Resulta claro, después de estas primeras reflexiones sistemáticas sobre el pensamiento de nuestro autor, que él intenta manejar un concepto "alargado" de filosofía. A la vez, y como lo hará con el concepto de intelectual, sostiene una acepción profesional del término. Así como todos los hombres son intelectuales pero no todos desempeñan la función de intelectuales en la sociedad, también todas las personas son filósofos, pero no todos, por ejemplo, profesores de filosofía.

La filosofía "de todo el mundo", espontánea, popular, estará contenida en el sentido común, el lenguaje, religión y folklore como elementos que incluyen dentro de sí aspectos negativos y potencialidades positivas; son vías de acceso pero necesitados de superación, expresan antagonismos. Pero si el sentido común viene definido como punto de partida para cualquier investigación sobre cultura popular, el método a adoptar lo aporta la Iglesia. El intelectual "copiará" los sistemas de ella que se han mostrado eficaces en su intento de llegar a los simples; al mismo tiempo, se basará en la filosofía de la praxis para llevar a la masa lo que le falta. En este sentido, Gramsci no se preocupa por una lucha contra la Iglesia o la religión; siempre se opuso al anticlericalismo y manifestó un "respeto estratégico" hacia ellas. El ocaso de la religión llegaría por sí mismo.

La relación entre esta filosofía popular y la filosofía superior –sistemática, coherente– será una relación dialéctica como más adelante lo explicaremos. Pero: ¿hasta qué punto la filosofía de la masa ofrece

un verdadero aporte al proceso que ésta debe caminar con el intelectual? ¿La presencia de ella es meramente pasiva o es un sujeto activo?

4.2. LAS CARACTERISTICAS DEL *ME*

La filosofía popular es una visión del mundo con componentes caóticos. La fragmentariedad es su distintivo, la disgregación y falta de organicidad sus propiedades. Está en clara contraposición con la ciencia, lo racional, lo que ha adquirido orden y encadenamiento gracias al influjo de la filosofía de la praxis, culmen de la cientificidad.

Pero, no obstante esta particularidad negativa de la cultura popular, el intelectual deberá acercarse a ella asumiéndola como punto de partida obligado en la construcción de la reforma cultural y moral y de la voluntad colectiva, principales eslabones del engranaje gramsciano. Un punto de partida que es temático y metodológico pues los problemas a enfrentar se encuentran, precisamente, al interior de esa cultura popular.

Esta vertiente gramsciana, epistémico-cultural, si bien caótica y desorganizada, no solamente es un punto de partida sino que contiene en sí fundamentos de expresión crítica; es decir, la misma existencia de un lenguaje popular en contradicción a uno aristocrático, de un folklore que en sí mismo manifiesta la lucha de clases, son testimonio de una realidad que es contradictoria y que vive en tensión, de un antagonismo que siempre ha estado presente en la historia italiana.

El ME, incoherente pero antagónicamente vivo, a-sistemático pero *terminus a quo,* necesita ser superado, transformado, purificado. No basta que la masa, por su contacto con las situaciones "vitales" de la historia, aporte los problemas que deben ser resueltos; no es suficiente que su lenguaje y folklore sean símbolos críticos de una sociedad opresora, es necesario que esos elementos vengan cambiados radicalmente, reconociendo siempre, si bien es cierto, el "núcleo sano" que en ellos se encuentran pero llegando a revolucionarlos esencialmente.

4.3. EL *ME* COMO LUGAR DE ENCUENTRO

La cultura popular, después de estos textos que hemos estudiado, se exhibe como el lugar adecuado para que intelectuales y masa se encuentren. Lo "epistémico" es, entonces, el inicio de una relación que alcanzará su plenitud en la práctica política.

Así es, el intelectual se deberá acercar a la masa para, en contacto con sus problemas, difundir la filosofía de la praxis. Estos serán los requisitos esenciales de la función de ellos: su contacto con la masa, su encarnarse en medio de las vicisitudes populares cotidianas y su ser-

extensionista de toda una doctrina. Es precisamente esta propiedad, la difusión, la que llevará al intelectual a distinguirse de otros que han desarrollado la misma función en la sociedad. Más que dedicarse a escribir libros el intelectual gramsciano los distribuye.

Lo anterior no significa que la filosofía de la praxis sea un todo acabado o, inmune a cualquier modificación. Ella es siempre perfectible, capaz de nuevos enfoques y adaptaciones necesarias, de ahí que el intelectual acudirá a la modernidad como palanca que le sirva para levantar el mundo tradicional de esa cultura popular. De esta manera, intelectuales y masa se encuentran pero no es una reunión entre iguales sino que los primeros llegan a la cita conscientes de que son ellos quienes protagonizarán la conexión.

Pero, si bien lo epistémico es el espacio de donde partirá esa unión, todas sus características exigen a intelectuales y masa una absoluta compenetración ya desde ahora; es decir, la masa debe tender a la creación de sus propios intelectuales y éstos no pueden considerar su inserción en ella como una "experiencia" efímera. Se trata de ser intelectuales-en-la-masa. Así, si al examinar la política gramsciana (MC) hablaremos de un matrimonio crático entre intelectuales y masa, aquí nos encontramos ante un noviazgo epistémico, una relación que se inicia con miras a lograr su culmen.

Capitulo IV

La Relacion Entre Teoria y Practica

En el primer apartado de nuestra investigación (Capítulo I –Ver pág. 25) tratamos de esclarecer la problemática que enfrentaremos a lo largo de toda la disertación.

La segunda parte –Juzgar– la iniciamos presentando algunos aspectos de la vida y obra de Gramsci que están en relación con nuestro tema; precisamos, también, términos y definiciones de los componentes en la relación intelectual y base o masa (Capítulo II).

Continuamos con lo que hemos llamado el ME o cultura popular de nuestro autor (Capítulo III) estableciendo, al final, algunas constantes en la relación que nos ocupa.

Es el momento de tender un puente entre los dos mundos gramscianos –ME y MC– que son el objeto de nuestro estudio. La relación entre teoría y práctica es este puente. Si bien es cierto que nuestro autor considera igualmente importantes, en el proceso hacia la toma de conciencia organizada por parte de la masa, los aspectos cultural y político, es también verdadero que ambos aspectos no pueden considerarse como independientes y extraños entre sí. La relación teoría-práctica engloba y conjuga ambas realidades, los dos mundos.

Seguiremos en nuestra exposición el mismo método que utilizamos en el capítulo precedente. Partimos de una selección de textos gramscianos a los que nos acercamos con el intento de clarificar no solamente los dos polos del binomio teoría-práctica sino también otros términos conectados con él como estructura y superestructura, hegemonía, ideología, etc.; en un segundo momento interpretamos personalmente los textos analizados y ubicamos, en tercer lugar, tales pasajes en el marco de la relación intelectual y masa. Algunas conclusiones provisorias cierran el capítulo y nos introducen, ya, en el MC del autor, siguiente apartado.

1. ACERCAMIENTO A ALGUNOS TEXTOS TEORICO-PRACTICOS

1.1. SITUACION DEL PROBLEMA

En el ya tantas veces citado Q11, en el que Gramsci presenta sus reflexiones sobre filosofía y cultura, asevera:

> Todavía, en los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis, la profundización del concepto de unidad entre la teoría y la práctica está en una fase inicial. [1]

Por "los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis" debemos entender los últimos intentos rusos –Bujarin y su *Manual popular de sociología marxista*– para resolver el problema. Gramsci se opone terminantemente a esa forma de plantear las cosas. Así, en el mismo texto y a continuación sostiene:

> . . . permanecen todavía residuos de mecanicismo, ya que se habla de la teoría como 'complemento' accesorio de la práctica, de teoría como criada de la práctica. [2]

Sabedor de que la problemática en cuestión no es nueva sino que ha gozado de simpatías interesadas a lo largo de la historia de la filosofía [3] nos invita a "investigar, analizar y criticar las diversas formas en que se ha presentado en la historia de las ideas el concepto de unidad entre teoría y práctica". [4] Presenta postulados de Santo Tomás, Leibnitz, Vico y Croce concluyendo que toda corriente filosófica se ha preocupado de esta problemática.

De este último, Croce, se ocupa nuestro autor largamente en el Q10. Le critica la forma en que examina las marxianas "Tesis sobre Feuerbach" pues llega al punto de sostener que el joven Marx se oponía a toda filosofía, intentando suplantarla por una mera actividad práctica. Cuando Gramsci comenta la famosa tesis XI: "Los filósofos solamente han interpretado de diferentes formas el mundo; de lo que se trata es de transformarlo" [5] afirma que ella:

> No puede ser interpretada como un gesto de repudio a todas las filosoffas sino como una forma de fastidio contra los filósofos parlanchines y de enérgica afirmación de la unidad entre teoría y práctica. [6]

Sobre esta reiterada unidad entre teoría y práctica Gramsci va más allá; se pregunta si una verdad histórica, descubierta en correspondencia a una determinada práctica, puede ser generalizada y considerada universal en una época histórica. La respuesta es afirmativa, dado que ella, la verdad histórica, deviene:

1) Q 1386.
2) *Idem.*
3) Ver la nota 10 del primer capítulo
4) Q 1482.
5) MEW, Band 3, pág. 7.
6) Q 1270.

> . . . estímulo para conocer mejor la realidad efectiva en un ambiente diverso de donde fue descubierta . . . y habiendo estimulado y ayudado esta mejor comprensión de la realidad efectiva, se incorpora a esta misma realidad como si fuera expresión originaria de ella.[7]

Más aún, este nexo íntimo entre verdad histórica y realidad efectiva, entre idea y acontecimiento práctico presenta características de dependencia intrínseca:

> . . . debe siempre prevalecer el principio de que las ideas no nacen de otras ideas, que las filosofías no han sido paridas por otras filosofías, sino que ellas son expresión siempre renovada del desarrollo histórico real.[8]

1.2. ¿COMO SE DA LA UNIDAD ENTRE TEORIA Y PRACTICA?

Los textos anteriores demuestran que, para nuestro autor, la relación entre teoría y práctica es unitaria; ambas se identifican. Pero: ¿de qué unidad se trata?

> La identificación de teoría y práctica es un acto crítico, a través del cual la práctica viene demostrada racional y necesaria o la teoría realística y racional.[9]

Este "acto crítico" no supone primacía en alguno de los dos polos de la relación; depende de cómo se haga el planteamiento de la identificación:

> Si el problema de identificar teoría y práctica se pone, es en este sentido: de construir sobre una determinada práctica, una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico en acto, haciendo la práctica más homogénea, coherente, eficiente en todos sus elementos.[10]

Sin embargo, también el aspecto teórico puede servir como punto de partida. Así, más adelante, Gramsci concluye: ". . . o bien, dada una cierta posición teórica, (se trata) de organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en obra".[11]

¿Cuándo prevalece la teoría y cuándo la práctica? En el mismo texto nuestro autor hace ver por qué el problema de esta unidad se pone en momentos especiales de transición histórica en los que, o las fuerzas prácticas desencadenadas exigen una justificación teórica nueva o se multiplican en esos momentos programas teóricos que necesitan también ser justificados realísticamente para demostrar su vali-

7) Q 1134.
8) *Idem.*
9) Q 1780. Ver también Q 1385: "También la unidad de teoría y práctica no es, entonces, un dato de hecho mecánico, sino un devenir histórico".
10) Q 1780.
11) *Idem.*

dez. Más que prevalecer un aspecto sobre el otro de lo que se trata es de complementarse, de ayudarse mutuamente para encontrar juntos su validez. Todo parece indicar, según los textos gramscianos, que es la historia quien actúa como criterio de definición. Volveremos al final del capítulo sobre este punto.

1.3. OBJETIVIDAD-SUBJETIVIDAD

Bien señala Nardone,[12] que establecer un nexo entre todas las afirmaciones de Gramsci sobre esta unidad no es cosa fácil; sin embargo, es posible intentar una organización de tales textos aparentemente desconectados entre sí.[13]

1.3.1. *Aspecto objetivo de la relación*

A nuestro juicio, el texto más iluminante sobre el aspecto objetivo de la unidad lo encontramos en el Q11 cuando nuestro autor habla de la objetividad del mundo externo. En él Gramsci ataca de frente: "¿Se entiende por ciencia la actividad teórica o la actividad práctico-experimental de los científicos? ¿O la síntesis de las dos actividades?"[14]

Obviamente, Gramsci se responde sosteniendo que es la síntesis de ambas; sin embargo, este texto –como muchos otros– resalta el valor objetivante de la relación. Es decir, el científico se acerca al dato real-experimental y es ahí donde surge, y a la vez regresa, el dato teórico. Esta experiencia científica, continuará nuestro autor más adelante, será la primera célula del nuevo método de producción, de la nueva forma de unión entre el hombre y la naturaleza, unión ahora activa y ya no más pasiva. De esta forma, el científico-experimentador.

> . . . es también un obrero, no un puro pensador, y su pensar está continuamente controlado por la práctica y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta entre teoría y práctica.[15]

Por esta línea apunta el siguiente comentario de Gramsci. Cuando en el Q13 acusa a Croce de no haberse librado de las concepciones dialécticas hegelianas, declara:

> En una filosofía de la praxis la distinción no será ciertamente entre los momentos del Espíritu Absoluto sino entre los grados de la super-

12) *Il pensiero di . . .*, cit., pág. 511.
13) Nardone divide en cuatro las líneas fundamentales de esta unidad: resalta el valor objetivo de la relación, el subjetivo, ambos unidos en la praxis y ésta como unificación de estructura y superestructura. Creemos que de la misma importancia es la gran serie de textos en que aparecen las implicaciones que tiene la relación entre teoría y práctica para la función de los intelectuales en su contacto con la masa.
14) Q 1448-1449.
15) *Idem.*

estructura . . . y se podrá decir, como primer apunte y aproximación, que la actividad política es con razón el primer momento o primer grado. . . [16]

Aunque posteriomente reflexionaremos sobre los textos en que nuestro autor compara las relaciones entre teoría y práctica con las que se dan entre estructura y superestructura, es interesante para nuestros fines detenernos un poco para clarificar estas afirmaciones gramscianas.

El que la actividad política sea el primer grado o momento de esta nueva evolución dialéctica, ya no más hegeliana, significa que ahora no se trata de estudiar el proceso de cambio evolutivo de las ideas sino de la práctica política. De esta forma no se puede ser sujeto de pensamiento sin ser sujeto de acción: no se puede ser hombre-de-ideas sin ser hombre político. Por lo tanto, el núcleo de la cuestión está no en que el racional es ya real –como en el caso de Hegel– sino que ese racional se produce con un trabajo de transformación de una realidad política ya existente.

De esta descomposición hegeliana, que conecta a Gramsci con la más pura tradición marxista:

. . . resulta el inicio de un nuevo proceso cultural, de carácter diverso a los precedentes en el que se unifican el movimiento práctico y el pensamiento teórico . . . [17]

En muchos textos más, nuestro autor certifica que la teoría se hace real en la práctica, en la historia, en la vida. [18]

1.3.2. *Aspecto subjetivo de la relación*

El otro aspecto de la relación, el subjetivo, es igualmente importante para Gramsci. Siempre en el Q11, al hablar sobre las ciencias y las ideologías científicas, coloca la relación teoría-práctica en una perspectiva subjetivista-antropocéntrica:

. . . aquello que interesa a la ciencia no es tanto la objetividad del real, sino el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales . . . [19]

Toda actividad científica, todo contacto con "lo externo", "lo real", "lo objetivo" tendrá sentido en la medida que sirva para enriquecer al hombre:

16) Q 1569.
17) Q 1826.
18) Q 1485ss, 1338 entre otros.
19) Q 1457.

> Toda la ciencia está ligada a las necesidades, a la vida, a la actividad del hombre. Creador de todos los valores, también científicos: ¿qué cosa sería la 'objetividad'?.[20]

Todavía más, una separación entre ambos aspectos de la relación conducirá inevitablemente a especulaciones metafísicas, sueños "religiosos":

> Para la filosofía de la praxis el ser no puede estar separado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta separación se cae en una de tantas formas de religión o en abstracciones sin sentido.[21]

Pero, y de acuerdo con los fines de nuestro trabajo, el elemento subjetivo de la relación entre teoría y práctica toma forma y semblante cuando la masa va adquiriendo algunas características que le permiten avanzar en su proceso hacia una toma de conciencia. Veamos solamente tres: disciplina, responsabilidad y organización, vertientes todas de un mismo caudal interesado en Gramsci, en las que aparece el ideal a imitar: la estructuración de las fábricas de automóviles que conoció en Turín.

- *La Disciplina*

Esta cualidad tiene sentido, para nuestro autor, en cuanto capacita para la actividad política (de nuevo el binomio teoría = disciplina, práctica = política); más aún, sin disciplina no hay capacidad política, no existe militancia consciente ni perspectivas de éxito en las luchas por el poder.

Un texto juvenil de Gramsci, que sintetiza esta unidad entre disciplina y política y que coloca como ejemplo a la fábrica, es el siguiente:

> . . . Marx creía que la revolución no se hace con la garganta, sino con el cerebro . . . con la disciplina de la clase obrera que lleva en la construcción de la sociedad comunista las mismas virtudes de trabajo metódico y ordenado que ha aprendido en la grande producción industrial.[22]

Solamente con disciplina la masa puede ser sujeto de acción política[23] y encuentra su voluntad colectiva;[24] la educación política y, en general toda la actividad educativa, debe estar encaminada a la crea-

20) *Idem.* El que aquí la palabra "objetividad" venga entre comillas responde a un deseo en Gramsci, extremadamente sutil e irónico, de criticar a Bertrand Russell por su "libretto" (en italiano) *Il problemi della filosofia,* Sonzogno, Milano 1922, pág. 113-114 en el que el autor afirma la posibilidad "objetiva" de la ciencia aún sin la existencia del hombre. El original dice: "Hence we must admit that the relation, like the terms it relates, is not dependent upon thought . . ." en *The Problems of Philosophy,* Oxford University Press, Oxford 1970, pág. 56.
21) Q 1457.
22) SM 486. Ver también los juveniles ON 11, 22-27, 34-38; SG 80-82.
23) Q 750-751.
24) Q 1706-1707.

ción de esta característica en el alumno: creativo, futuro militante del partido, miembro de los Consejos de fábrica. [25]

Nuestro autor ataca de nuevo la pasividad de las masas y las asociaciones de tipo religioso quienes, con esa inmovilidad, promueven también concepciones metafísicas que alejan a los simples de la verdadera lucha. ¿Una solución entre varias? ¡Disciplina!. [26]

No está por demás recordar que este aspecto disciplinar en Gramsci aparece frecuentemente, incluso en sus consejos epistolares a sus hijos mientras él se encuentra en prisión. [27]

- *La Responsabilidad*

Pero si la masa debe pasar de una situación de pasividad a una de disciplina, igualmente necesario es que lo haga de una actitud irresponsable a un ideal de la cualidad opuesta. Veamos este canto a la superación del "simple":

> . . . porque, en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy no es ya más una cosa, sino una persona histórica, un protagonista; si ayer era irresponsable en cuanto pasivo . . . hoy sabe que es responsable porque ya no es simplemente resistente sino agente necesariamente activo y emprendedor. [28]

La responsabilidad gramsciana no solamente combate la pasividad y la fatalidad; es capaz de llevar a la acción, sí, pero a una acción participativa en la historia y con grande iniciativa social. Este proceso se inicia en el período escolar, en la última fase de la escuela que:

> Debe contribuir a desarrollar el elemento de responsabilidad autónoma en los individuos, ser una escuela creativa . . . que espanda la personalidad, autónoma y responsable pero con una conciencia moral y social sólida y homogénea. [29]

- *La Organización*

La oposición entre disciplina y responsabilidad contra pasividad fatalista e irresponsabilidad aparece aún más clara en el ideal de organización, tan apreciado por nuestro autor.

Efectivamente, pocas ideas hay tan recurrentes en Gramsci como la de la organización, término que si bien no aparece en sus escritos con la frecuencia de otros, campea su espíritu a lo largo de toda su obra de modo visible. Veamos.

25) ON 394; Q 1536-1537, 1707.
26) ON 477.
27) Increíblemente rígidas parecen las palabras de nuestro autor a su hijo Delio reprochándole el no haberle escrito con suficiente calma y extensión, en carta del 16 de junio de 1936, LC 855.
28) Q 1388.
29) Q 1537.

Desde sus escritos juveniles intuye que no solamente no hay contradicción entre organización y libertad, sino que la misma organización es: "... libertad, entendida como organización espontánea de individuos que aceptan una disciplina ...".[30]

Esta organización es necesaria en la construcción del socialismo, de un socialismo organizado en forma dinámica, con continuo desarrollo, capaz de no quedarse en fórmulas fijas y estáticas.[31] Inclusive, la organización es "el fenómeno social a través del cual el socialismo actúa".[32]

Sin embargo, la organización, como la disciplina y la responsabilidad, no es solamente una estrategia propia de la lucha política; no es una tarea que debe realizar momentáneamente el militante del partido político. Eso, recordemos nuestro capítulo anterior, lo hace muy bien la Iglesia Católica con sus asociaciones diseminadas a lo largo y ancho de la bota italiana.

Retomemos un texto en el que nuestro autor critica ásperamente los intentos por hacer una alianza entre socialistas y católicos. Una vez que ha mencionado la fatalidad de las prácticas religiosas, deja en claro:

> Nosotros no esperamos algo de los demás sino de nosotros mismos; nuestra conciencia de hombres libres nos impone un deber y nuestra fuerza organizativa lo actúa.[33]

En este sentido, organización es ya un imperativo moral y no una táctica inmediata. Veremos posteriormente cómo el intelectual "orgánico" no es solamente un organizador de la masa sino que, poseyendo íntimamente un programa de acción teórico-práctico –filosofía de la praxis– es capaz de comunicarlo a la masa haciéndolo atractivo para que ella lo asuma como propio. "Organizar" a la masa será solamente una derivación de lo anterior; importante y necesaria, pero derivación.

Solamente en este contexto se podrá entender la visión "direccionista" que Gramsci tiene de esta cualidad en el Q14:

> Por lo tanto, cualquier distinción entre el dirigir y el organizar (y en el organizar está comprendido el 'verificar' o controlar) indica una desviación y, frecuentemente, una traición.[34]

1.4. ESTRUCTURA-SUPERESTRUCTURA

Aunque no hemos encontrado ninguna afirmación textual de nues tro autor en la que equipare las relaciones teoría-práctica con estructura superestructura, tal equiparación se respira a lo largo de sus escritos.

30) SG 200.
31) SG 284-287.
32) *Idem.*
33) SM 179.
34) Q 1743.

Así es. Si ya en los textos anteriores se insistía en la unidad entre teoría y práctica, ahora se hace en la identificación entre estructura y superestructura. Ambas forman parte del "bloque histórico" [35] en cuanto "unidad entre la naturaleza y el espíritu, unidad de contrarios y distintos"; [36] la filosofía de la praxis las considera como "íntimamente conectadas y necesariamente interrelacionadas". [37]

Por otra parte, Gramsci dedica muchas energías a criticar las tesis de Croce que hacen del marxismo una teoría esencialista en la que la estructura es lo real y la superestructura pura apariencia; en este sentido, Marx no habría hecho otra cosa más que substituir el Absoluto hegeliano por la base o estructura, creando nuevas formas de dualismo. Nuestro autor atacará estas concepciones crocianas reafirmando el valor que Marx da a las superestructuras y a la ideología. [38]

Pero: ¿cómo define Gramsci ambos conceptos? Con respecto a la estructura, se coloca en continuidad con la tradición marxista aceptando las clásicas definiciones. Así, estructura será "la actividad económica de una determinada forma de sociedad" [39] o "el conjunto de las relaciones sociales en las que los hombres reales se mueven y actúan". [40]

La misma sencillez no la encontramos en la definición de superestructura sino que, más bien, descubrimos un problema muy complejo y que ha producido ásperas polémicas entre los estudiosos de Gramsci. [41]

Aproximándonos a una descripción, veremos que la superestructura está formada por todas aquellas instancias, niveles, formas de conciencia, de organización social que no constituyen las condiciones materiales de existencia, pero que no son simple reflejo o apariencia, sino que poseen una clara dimensión institucional. [42]

¿Qué funciones tiene esta superestructura? ¿Cuál es su campo de realidades?

> Se pueden fijar dos grandes planos superestructurales: aquel que se puede llamar de la 'sociedad civil' esto es, el conjunto de organismos

35) Q 1051. Volveremos sobre esta famosa expresión gramsciana.
36) Q 1569.
37) Q 1300.
38) Q 2748. Gramsci se refiere a la polémica que sostuvo Croce con Lunacharski durante el Congreso Internacional de Filosofía de 1930 en Oxford. En él, Croce afirmaba: ". . . esa doctrina (el materialismo histórico) es peor que una metafísica; es teológica pues divide el único proceso del real en estructura y superestructura, nóumeno y fenómeno, y poniendo sobre la base un Dios escondido, la Economía que controla todos los hilos y que es la sola realidad en las apariencias de la moral, de la religión, de la filosofía, del arte, etc.", en *Nuova Italia,* 10, (1930), pág. 432. Sobre la defensa que Gramsci hace de la superestructura ver Q 1300, 1319, 1475.
39) Q 1253.
40) Q 1226.
41) Recordemos las discusiones que se tuvieron en el II Congreso de Estudios Gramscianos de 1967 en Cagliari sobre la ponencia de Norberto Bobbio, *Gramsci e la concezione . . .,* cit., págs. 75-100.
42) Q 869, 1291, 1319, 1492, 1592.

vulgarmente llamados 'privados' y aquel otro de la 'sociedad política' o 'Estado' y que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejercita en toda la sociedad y al dominio directo o de mando que se expresa en el Estado o gobierno jurídico.[43]

Concluyendo. Ideología, sociedad civil, sociedad política, Estado, son todos términos a los que nos hemos acercado provocados por el estudio de la superestructura en su relación con la estructura, siempre en el marco de la unidad entre teoría y práctica. En el segundo apartado de este capítulo intentaremos una trabazón entre ellos.

I.5. EL INTELECTUAL Y LA MASA COMO IMPOSTACION DE LA RELACION ENTRE TEORIA Y PRACTICA

Pues bien, si la relación teoría-práctica es unitaria, orgánica, coherente: ¿cómo se puede ejemplificar en la vida cotidiana esta relación? ¿se puede encontrar alguien que la encarne? El intelectual y la masa.

Recordemos que Gramsci habla de la necesidad de que la masa se organice para llegar a ser independiente. Sin embargo:

> . . . no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas 'especializadas' en la elaboración conceptual y filosófica.[44]

Más aún, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural pueden darse: "Solamente si entre los intelectuales y los simples hubiera existido la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica . . ."[45]

De esta forma, cada vez va apareciendo más claramente cómo en nuestro autor existe una correspondencia directa entre intelectual = teoría y masa = práctica. Esta unidad ayudará, de nuevo, a la creación del "bloque histórico"[46] como lo fue la unidad entre estructura y superestructura, sirviéndose del "centralismo democrático" como fórmula elástica para el logro de esta unidad: "(el centralismo democrático) requiere de una orgánica unidad entre teoría y práctica, entre clases intelectuales y masas populares, entre gobernantes y gobernados".[47]

La misma filosofía de la praxis, como señalábamos en el capítulo anterior, tendrá valor y sentido en la medida en que los intelectuales, sus "portadores", sean capaces de insertarla en medio de esta relación teoría-práctica:

43) Q 1518.
44) Q 1386.
45) Q 1382.
46) Q 1382.
47) Q 1635.

> Un movimiento filosófico es tal . . . sólo en cuanto durante el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente no se olvida jamás de permanecer en contacto con los 'simples' y, más aún, en ese contacto encuentra la fuente de los problemas a estudiar y resolver.[48]

Es en medio de este proceso teórico-práctico, siempre unitario y orgánico, en el que nace:

> . . . un nuevo modo de concebir el mundo y el hombre, y que tal concepción no está reservada a los grandes intelectuales y a los filósofos de profesión sino que tiende a llegar a ser popular, de masa, etc.[49]

Pero, si hasta el momento hemos resaltado algunos textos del período carcelario ello no significa que nuestro autor no se haya preocupado de la relación teoría-práctica, impostada a través del intelectual, desde sus escritos juveniles anteriores a la prisión.

En efecto, si bien la claridad con la que esta problemática aparece en los Q está ausente explícitamente en la obra periodística de Gramsci, continuamente encontramos referencias que deben ser encuadradas al interior de estas relaciones. Conocer y querer, disciplina y acción, voluntad y programa, son todas expresiones de una misma realidad.[50]

2. INTERPRETACION –ENLACE DE TALES TEXTOS

2.1. LA CONCEPCION "TEORICO-PRACTICA" DE GRAMSCI

Nuestro autor reconoce, como ya lo hemos anotado, que el estudio de la relación entre teoría y práctica se encuentra entre los intereses fundamentales de cualquier filosofía. No se equivoca. Esta problemática ha planteado el examen de las clásicas antinomias del pensamiento filosófico: idea y realidad, palabra y acción, conciencia y ser, sujeto y objeto, pensar y obrar, etc. Los intentos de solución van desde escepticismos radicales y teorías puristas hasta identificaciones indiferenciadas y practicismos empiristas. Veamos la solución gramsciana.[51]

Pues bien, de los textos presentados podemos ya sostener que entre teoría y práctica se da una relación unitaria pero diferenciada, de dependencia mutua pero desligada. La praxis como concepto unificador y la dialéctica como método diferenciador aclaran esta concepción gramsciana.

48) Q 1382.
49) Q 1826.
50) Además de los textos ya señalados en el capítulo II ver también ON 3, 6-8, 11, 146; SFON 13, 445; CPC 161, 165; SG 144 entre otros.
51) En nuestra opinión. el grande mérito gramsciano consiste en dar a la relación teoría-práctica una impronta bien concreta y realista. Se propone resolver esa clásica problemática a través de las relaciones entre intelectuales y masa; ilustra con un ejemplo "práctico" una relación que había sido sólo "teórica", y deja ver que una teoría sin práctica –como un intelectual sin masa– no tienen sentido.

2.1.1. *La filosofía de la praxis: elemento unificador*

En el capítulo anterior, al estudiar el ME de nuestro autor, demostrábamos cómo la filosofía de la praxis era el bagaje que tenía consigo el intelectual al relacionarse con la masa. Añadíamos que "filosofía de la praxis" y "marxismo" eran términos correlativos para Gramsci; más aún, no se puede afirmar terminantemente –como lo hacen algunos– que, dadas las condiciones carcelarias en que vivía nuestro autor, "filosofía de la praxis" era solamente un sustitutivo, un sinónimo de marxismo que utilizaba para que sus escritos pudiesen escapar a la censura fascista. Creemos que, aunque tal motivo circunstancial haya existido, Gramsci utiliza la expresión filosofía de la praxis porque es la que mejor denota los contenidos del marxismo. Es decir, la praxis, para nuestro autor, es la categoría central del marxismo y su principio unificador.[52]

El marxismo, entonces, es una filosofía que estudia la praxis entendida ésta como elemento unificador de todas las antinomias en la historia de la filosofía; él no es ni una simple "filosofía de la práctica" (o del objeto, de lo real, lo concreto, estructural, etc.) pues, en ese caso sería solamente un mecanicismo materialista y dogmático tan criticado por Gramsci; pero tampoco una "filosofía de la teoría" (o del sujeto, de lo abstracto, las ideas, superestructura, etc.) pues caería en la especulación idealista y abstracta. El marxismo es, pues, unificación; filosofía de la práctica y de la teoría a la vez, filosofía de la praxis con este concepto como categoría central.

A este punto, nos encontramos frente a un problema terminológico importante para nosotros pero soslayado por la mayoría de los estudiosos de Gramsci: nuestro autor no identifica "praxis" con "práctica". Si bien utiliza indistintamente en italiano "praxis" y "prassi", nunca confunde tales términos con "pratica". Esta es, entonces, solamente una parte de la praxis junto con la teoría; de ahí que resulte imposible hablar, con rigor terminológico, de una relación entre teoría y "praxis" en nuestro autor.

Por otra parte, no olvidemos que una de las diferencias que Gramsci planteaba entre filosofía de la praxis y la religión, o concepciones metafísicas del mundo estriba precisamente en este carácter unificador que la Iglesia Católica no tenía. Mientras la filosofía de la praxis unifica no solamente teoría y práctica sino los niveles económicos, políticos y culturales de la sociedad; la religión, en cambio, presenta una concepción disgregante, individualista, jerárquica y dualista del hombre y del mundo.[53]

52) Esta primera interpretación, filosofía de la praxis como sustitutivo de marxismo, es sostenida por algunos históricos de Gramsci como Grisoni, D. – Maggiori, R., *Lire Gramsci*, cit., pág. 217; Spriano, P., *Gramsci*, cit., pág. 74. Comparten nuestra opinión Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la praxis*, cit., pág. 56-57; Guibal, F., *Gramsci: filosofía . . .*, cit., pág. 209 entre otros.

53) Veamos de nuevo textos ya citados: SG 326; Q 1296, 1449, 1457.

En síntesis, la filosofía de la praxis además de unificar en sí misma la teoría y la práctica es también una concepción que liga objetividad con subjetividad, que da directrices a un partido político –lo veremos en el próximo capítulo– y que plantea: ". . . la reforma intelectual y moral de las masas, la transformación de su mentalidad de subalternos en dirigentes y los instrumentos prácticos necesarios para tal objeto.[54]

2.1.2. *La dialéctica como "acto crítico"*

Son varios los significados que podemos encontrar en Gramsci del término "dialéctica". Es una "acción recíproca";[55] un proceso de tesis-antítesis-síntesis[56] o una conversión de la cantidad en cualidad.[57]

En el primer sentido, dialéctica como acción recíproca, habrá que interpretar las afirmaciones de nuestro autor de que la identificación entre teoría y práctica es un acto crítico.[58] Mientras a la teoría viene atribuida la tarea de hacer más eficaz la práctica, ésta hace que aquélla recobre sus connotaciones realistas. El acto crítico, nexo que hace posible tal proceso, es dialéctico en cuanto la práctica deviene, gracias a la teoría, racional y necesaria; la teoría a su vez, realística y racional. La una encuentra su razón de ser en la otra y tal identificación no es estática sino dinámica, dialéctica, "crítica".

Por otra parte, este acto crítico-dialéctico se da, principalmente, en momentos de transición en que rápidos movimientos de transformación en uno de los dos polos de la relación forzan la transmutación a la par del otro polo. Esta forma de ver las cosas presenta gran similitud con lo que Marx anota en la "fórmula clásica" del materialismo histórico, en la que muestra las relaciones contradictorias entre la base económica de la sociedad y la superestructura de la misma.[59]

2.1.3. *Contra mecanicismo y crocianismo*

Nuestro paciente lector recordará la crítica que Gramsci hace a Bujarin al no considerar, con la atención debida, la importancia del sentido común. Sin embargo, los reproches que nuestro autor plantea al pensador y político soviético van más allá de una simple falta de cuidado en el estudio de este aspecto. La ya citada obra de Bujarin[60] merece una gran atención por parte de Gramsci. En el Q11 dedica un

54) Salvadori, M., *Gramsci e il problema . . .*, cit., pág. 261.
55) Q 1051-1052; 1386-1387.
56) Q 1335-1338.
57) Q 1446-1447.
58) Q 1780.
59) MEW, Band 13, pág. 8.
60) *La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista.*

gran espacio a su estudio con las "Observaciones y notas críticas sobre un tentativo de 'Ensayo popular de sociología'";[61] sus censuras atacan las concepciones de Bujarin sobre metafísica, ciencia, objetividad, arte, lenguaje, sociología, ortodoxia, materia, etc. Vayamos a los puntos que más tienen que ver con nuestro tema.[62]

El materialismo de Bujarin tiende a definirse como un materialismo "práctico" en oposición a la teoría; en este sentido, ella viene a ser para el político ruso una esclava, un complemento de la práctica. Su pensamiento no pasa de ser una sociología basada en un evolucionismo vulgar que tiende a ser disgregacionista y que jamás podrá ofrecer esperanzas de unidad entre pensamiento y acción, teoría y práctica. Tal evolucionismo no puede más que desembocar en una burda aplicación de las ciencias naturales a las ciencias sociales; de aquí al mecanicismo y al dogmatismo hay un solo paso. Gramsci es consciente de que este mecanicismo es de funestas consecuencias no solamente desde el punto de vista teórico, sino sobre todo, en la actividad política. Las concepciones de Bujarin llevan al reformismo y a una imagen providencialista de la revolución y suponen una visión mitificada de la dialéctica que engloba el proceso revolucionario en la evolución necesaria de la sociedad en base solamente a contradicciones objetivas al interior de la misma.[63]

No obstante lo anterior, no solamente Bujarin y su mecanicismo destruyen la unidad entre teoría y práctica; también lo hace Croce con su idealismo antimarxista. Además de otras críticas en las que Gramsci se separa de Croce[64] le reprocha el que su alejamiento del marxismo le llevó a considerar separadas entre sí a la estructura de la superestructura en la formulación de la filosofía de la praxis. Las acusaciones de Croce son para Gramsci "un pobre invento", "vacías y superficiales" que atacan –y nuestro autor se ve obligado a reconocerlo– las versiones más divulgadas y economicistas del marxismo sin llegar a la profundidad y unidad que éste tiene como filosofía de la praxis.

Las posturas antagónicas entre nuestro autor y Bujarin –Croce nos presentan una clara unidad entre teoría y práctica que no es una mecánica construcción, un hecho constatable como si fuera un fenómeno natural; ni tampoco una concepción abstracta que tiende más a la separación que a la unificación. Para Gramsci esta unidad es un devenir histórico, un proceso dialéctico que favorece la plena realización de ambos polos de la relación. La teoría se enriquece, avanza, realiza su

61) Q 1396-1450.
62) Sobre el Gramsci anti-Bujarin ver Debray, R., "Notas sobre Gramsci", en *Gramsci y las ciencias sociales*, cit., pág. 151-157.
63) El mismo telón de fondo tienen las críticas de Korsch, K., en su *Karl Marx*, Europ. Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1967.
64) Sobre estas críticas pero también sobre las recuperaciones crocianas que Gramsci hace, ver Agazzi, E., *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi, Torino 1962.

significación en la práctica; ésta, a su vez, escapa al riesgo del "practicismo activista" al comprometerse continuamente, dialécticamente, con la teoría. Más adelante criticaremos esta "teoría práctica" o "práctica teórica" de nuestro autor y de algunos marxistas.

2.2. EL PROBLEMA DE LA SUPERESTRUCTURA GRAMSCIANA

Gramsci ha sido llamado, y no en balde, el "teórico de la superestructura" por la atención tan relevante que presta a este estrato de la formación social.[65]

En efecto, sostiene que solamente a través de las superestructuras pueden entenderse conceptos como ideología, ciencia y filosofía[66] y no es descabellado afirmar que las relaciones entre base (estructura) y superestructura ocupan uno de los puestos fundamentales en la historia del marxismo. Recordemos.

Marx, explicando las formaciones sociales, postulaba un principio básico: la estructura o base, en la que se incluyen los elementos económicos de la producción, ejerce un gran influjo sobre la superestructura.[67] Sin embargo, las imprecisiones de Marx han provocado gruesas discusiones cuando se trata de establecer qué tipo de relaciones se dan entre la estructura y la superestructura. El inicio del problema hay que fijarlo en la diversidad de verbos utilizados por el amigo de Engels para designar esa relación o la que existe entre el ser y la conciencia sociales. Así, la superestructura (conciencia social) es determinada –bestimmen (en alemán)– o condicionada –bedingen– por la base o se eleva sobre –erheben– y corresponde –entsprechen– a ella.

Los años posteriores a Marx trajeron consigo fuertes críticas que acusaban al materialismo histórico de fundamentalista y mecánico al dar a la base un papel de causa y a la superestructura de efecto.[68] Engels, consciente del problema, trata de resaltar el valor de la superestructura negando que haya sido minimizada por su amigo y colaborador. Dos cartas son testimonio de su lucha antimecanicista: a Bloch, el 21 de septiembre de 1890 y a Borgius el 25 de enero de 1894.[69]

En ellas, Engels insiste en que la producción y la reproducción de la vida real es el factor que "en última instancia" determina la historia, aunque no el único, y que la situación económica no es causa de esa misma historia sino que los hombres son quienes la construyen. Pues bien, el desarrollo posterior de la teoría marxista sufre entre ambas

65) Thibaudeau, J., en *Dialectiques*, 4-5, (1975), Paris, pág. 57.
66) Q 1491, 1319.
67) MEW, Band 13, pág. 8.
68) Sobre este problema ver Alvarez, J., *La idea de la causalidad estructural*, Colegio universitario, León 1978.
69) MEW, *Briefe*, Band 37, pág. 463 y Band 39, pág. 206.

actitudes: revalorar la superestructura o darle un cariz de simple efecto.[70]

Pese a que Lenin y Stalin tratan de atribuir un papel mucho mayor a la superestructura, los manuales clásicos de la URSS siguen manifestando esta ambivalencia: por un lado aceptan la autonomía con respecto a la base de algunas instancias superestructurales como el arte; por otro, sus definiciones no escapan a algunos resabios de ese mecanicismo dogmático.[71]

¿Y Gramsci? Intentar una clarificación sobre el valor que tiene la superestructura en nuestro autor, de sus coincidencias y diferencias con Marx, exige tener en cuenta la dura polémica que desarrollaron Bobbio y Texier en el Segundo Congreso de estudios gramscianos de 1967 en Cagliari.[72]

Gramsci, según Bobbio, efectúa un desplazamiento de la estructura a la superestructura y, al interior de ésta, de la sociedad política a la sociedad civil; esta tesis plantea serias dudas sobre la continuidad entre los pensamientos marxiano y gramsciano.[73] Texier, por su parte, sostiene que la sociedad civil no puede ser separada de la sociedad política y que una teoría de la superestructura es, ante todo, la teoría de la relación entre estructura y superestructura, la teoría de la unidad del bloque histórico.[74]

Reconociendo la validez y actualidad de la polémica, y aceptando que ambas partes presentan argumentos dignos de consideración, además de abundancia de textos, ofrecemos en tres puntos una valoración sobre las relaciones entre estructura y superestructura en Gramsci y sobre el valor de ésta al interior de su universo simbólico.

2.2.1. *Teoría implicativa, no disyuntiva, de las relaciones entre estructura y superestructura*

Una de las constantes que brotan de los textos expuestos en el primer apartado de este capítulo es el de la unidad entre estructura y superestructura. La una está implicada en la otra. Implicación, enton-

70) Entre infinidad de debates sobre este punto puede consultarse a Althusser, L., *Positions,* Ed. Sociales, Paris 1976, pág. 139-140; Berger, P., *Marxismo y sociología,* Amorrortu, Buenos Aires 1972, pág. 90-91 y Bermudo de la Rosa, M., *Antología sistemática de Marx,* Sígueme, Salamanca 1982, pág. 105-108.
71) Ver Wetter, G. – Leonard, W., *La ideología soviética,* Herder, Barcelona 1973, pág. 178-179. Igualmente, puede consultarse cualquier manual o diccionario de la URSS sobre el tema.
72) Sobre esta polémica ver Vargas Machuca, R., *El poder moral de la razón. . .,* cit., págs. 93-99.
73) En *Gramsci e la concezione . . .,* cit., pág. 84ss. Bobbio quiere remarcar que " . . . no pretende desmentir el marxismo de Gramsci" sino demostrar que el concepto de sociedad civil no une a nuestro autor con Marx.
74) "Gramsci: teorico delle sovrastrutture e il concetto di societa civile", en *Critica marxista,* 6, (1968), p. 71-99.

ces, más que disyunción. Croce no fue capaz de descubrir esta unidad; insistía en los elementos disyuntivos que presentaban versiones divulgadas del marxismo cargadas de economicismo mecánico y que forzaban a esa separación de los dos estratos de la formación social.

Ya veíamos que es en este antimecanicismo en donde hay que encontrar la fuente del interés gramsciano por presentar una teoría superestructural que ataque toda forma de reduccionismo. Para nuestro autor, esto no significa romper con la tradición marxista –aunque rompa con Bujarin– sino volver a sus fuentes originales.[75]

Recordemos, por último, que nuestro autor nos invita a no confundir lo orgánico –unidad entre estructura y superestructura– con lo ocasional –determinación económica.[76] Inclusive, desde sus épocas precarcelarias afirmaba que "no es la estructura económica la que determina directamente la acción política sino la interpretación que de ella se da y de las así llamadas leyes que gobiernan su desarrollo".[77]

2.2.2. *Valor gnoseológico y estratégico de la superestructura*

Sin embargo, ni Bobbio ni Texier tocan en su polémica dos aspectos esenciales para Gramsci al interior de la superestructura: el valor gnoseológico y estratégico de la misma.[78]

Efectivamente, la aportación de nuestro autor a la teoría de las superestructuras no puede ser solamente una crítica al economicismo en boga de la época o una denuncia de infravaloración de la misma. Gramsci recuerda que Marx en su célebre *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política*[79] afirma que los hombres toman conciencia de sus necesidades y de sus conflictos precisamente en el terreno de la superestructura al igual que de sus objetivos;[80] ahora bien, esta afirmación marxista, siempre según nuestro autor, no debe tener un significado psicologista sino gnoseológico, es decir, la superestructura es el escenario en el que se hace presente el mundo de los hombres, su mundo material y social. Es ahí donde cobra sentido el conocimiento científico de la estructura, más aún, los conocimientos, cualesquiera que sean, son superestructuras.[81]

El valor estratégico-político de la superestructura, por su parte, es igualmente evidente. Ella no solamente es el terreno en el que los

75) Gramsci cita frecuentemente, entre otras obras de Marx, la *Miseria de la filosofía* Q 461-462; las cartas ya citadas de Engels Q 462; el *18 Brumario*... Q 871 en que Marx viene citado como argumento de autoridad.
76) Q 1580.
77) SG 281-282.
78) No cae en esta ausencia Buci – Glucksmann, Ch., *Gramsci et l'Etat. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Artheme Fayard, Paris 1975.
79) Q 455, 464-465.
80) MEW, Band 13, pág. 8.
81) Q 1291.

hombres conocen su mundo sino también es ahí donde lo dominan: en la superestructura se crea, reproduce y asegura la hegemonía.[82] Este concepto expresa el proceso a través del cual la clase subalterna llega a ser dirigente, tomando conciencia, en un primer momento, de sí misma y de su situación y elaborando su propia Weltanschauung; en un segundo paso, conquistando un consenso activo de parte de los demás grupos sociales. Dirección, pues, en el período revolucionario y dirección-dominio una vez conquistado el poder. Dirección como consenso, dominio como coerción.[83]

Pues bien, Gramsci reitera que la creación de un nuevo aparato hegemónico exige una reforma de conciencias –reforma intelectual y moral– y de lo métodos de conocimiento: es un hecho de conocimientos, un hecho filosófico.[84]

A estas alturas, aparece nítida la conexión entre todo lo dicho anteriormente y la relación teoría-práctica, objetivo de nuestro capítulo. A través de esta doble consideración de las superestructuras, su valor gnoseológico y estratégico, nuestro autor explica la presencia de lo teórico –gnoseológico– en lo práctico –estratégico– y al mismo tiempo la necesidad de que la actuación política –práctica– tenga su sedimento en el universo de la filosofía –teoría.

2.2.3. *La sociedad civil y su primado en la superestructura*

Trataremos de aclarar el texto ya citado en el que Gramsci menciona los "dos grandes planos superestructurales". La sociedad civil representa la "hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado"[85] mientras que la sociedad política se refiere más bien al dominio directo, al gobierno práctico, al aparato de coerción estatal que asegura legalmente la disciplina.[86]

Notemos cómo ambos polos superestructurales confluyen en una misma realidad: Estado. La sociedad civil es su contenido ético, la política sus actuaciones jurídicas y restrictivas; así, el Estado es "el complejo de actividades prácticas y teóricas con que la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino que consigue el consentimiento activo de los gobernados".[87] Todavía de forma más clara, nuestro autor insiste en que el Estado es la sociedad civil más la sociedad política, es decir, hegemonía reforzada por la coerción.[88] Pero, más que de-

82) Q 1611-1612.
83) Ver Lo Piparo, F., *Lingua, intellettuali. . .*, cit., 220-235.
84) Q 1250, 1560.
85) Q 703.
86) Q 1519.
87) Q 1765.
88) Q 1020, 764.

tenernos en un análisis del concepto de Estado en Gramsci, cosa que otros investigadores han hecho con éxito,[89] veamos la posición de privilegio que nuestro autor asigna a la sociedad civil en el seno de la superestructura.

Es, precisamente cuando Gramsci habla de la desaparición del Estado, cuando vemos con certeza la primacía de la sociedad civil sobre la sociedad política. En efecto, más que hablar de "desaparición del Estado" debemos entender la "desaparición de la sociedad política" una vez que son inútiles sus recursos coercitivos y que es absorbida por la sociedad civil;[90] así, el Estado se irá "llenando" de sociedad civil favoreciendo la libre expresión y la iniciativa voluntaria.[91]

Pero: ¿qué relación existe entre el concepto de sociedad civil de nuestro autor y el de Marx?, pregunta interesante dado que fue el centro de la polémica mencionada entre Bobbio y Texier. Ciertamente, existen diferencias entre Gramsci y Marx. Para aquél, la sociedad civil es el conjunto de formas de conciencia que van desde el foklore a la ciencia, pasando por la ideología y la filosofía, así como sus soportes institucionales; para Marx, la "bügerliche Gesellschaft" comprende el "conjunto de las relaciones materiales entre los individuos al interior de un determinado grupo de desarrollo de las fuerzas productivas".[92] Sin embargo, para ambos la sociedad civil constituye un momento activo y positivo en el desarrollo histórico.[93] Queda claro, pues, que tanto uno como otro consideran importante la instancia, lo que varía es su colocación.

Concluyendo. Gramsci está muy interesado en la realización de una revolución ideológica y es consciente de la necesidad de que en esa revolución se dé una hegemonía cultural, lo que le empuja a revalorar la sociedad civil. Más aún, la solidez y duración de una formación social determinada estará en proporción directa a la consistencia de su sociedad civil.[94]

Todo este proceso, ya lo sabemos, se da al interior de la superestructura en donde se realiza la reforma intelectual y moral, revolución que es gnoseológica y estratégico-política al mismo tiempo. Gramsci percibe que una revolución es incapaz de lograr un consenso en todos los grupos sociales si se hace por la sola fuerza de las armas; de ser así, estará destinada al fracaso, de ahí la necesidad de que la filosofía de la praxis gane la batalla en el terreno de la ciencia y la filosofía, en la atmósfera de la superestructura.

89) Ver Buci – Glucksmann, Ch., *Gramsci et l'Etat. . .*, cit.
90) Q 937.
91) Q 1020, 764.
92) MEW, *Die deutsche ideologie,* Band 3, pág. 36.
93) Q 764.
94) Esta misma tesis es sostenida por Portelli, H., *Gramsci et le bloc historique,* PUF, Paris 1972, pág. 42-43.

Por último, la unidad dialéctica entre estructura y superestructura, unidad reafirmada continuamente por nuestro autor, será un reflejo vivo de la unidad existente entre los demás "polos filosóficos" clásicos: teoría y práctica, necesidad y libertad, objeto y sujeto, cantidad y cualidad, etc. Pero: ¿hasta qué punto el combate que libra Gramsci contra el economicismo y mecanicismo lo conduce a un idealismo estilo Croce que se transforma en una concepción teórica y políticamente ideológica? ¿Logra, nuestro autor, substituir un dualismo marxista vulgarizado por una teoría dialéctica nueva, o simplemente pasa al otro extremo de la antinomia? Indudablemente, los textos que hemos presentado y su análisis nos hablan de un intento de superación dialéctica de tales vicios. Si Gramsci lo consigue o no, será materia de discusión en el capítulo que dedicaremos a poner de relieve algunos puntos críticos de su obra.

2.3. EL INTERES DE GRAMSCI POR LAS IDEOLOGIAS

Con frecuencia, al hablar de las relaciones teoría-práctica, hemos certificado que si Gramsci acentúa la importancia de la superestructura es porque ahí debe darse una revolución "ideológica". ¿Cómo entender este concepto en nuestro autor?

Pretender una clara definición es difícil no solamente por la proverbial falta de precisión de Gramsci que tiende a mezclar continuamente varios significados de un mismo término, sino también porque el tema de las ideologías, en sí, ha sido sumamente discutido y existen innumerables propuestas contradictorias.[95]

Sin pretender ser exhaustivos, nuestra interpretación de textos gramscianos irá en dos direcciones: entender la "ideología" usando una acepción general-neutral del término o una particular-valorativa del mismo. Vayamos a ellas.

Nuestro autor sostiene que las ideologías son un sistema de ideas, una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, el derecho, la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva;[96] a la vez, las ideologías siempre tienen algo que ver con la práctica, pues llevan a la masa a una acción concreta, son su filosofía y pueden desencadenar un movimiento cultural, una fe y una voluntad.[97]

Este sentido neutral del término supone entender a las ideologías como un sistema de representaciones total y, al mismo tiempo, práctico; es una concepción del mundo sin juicio valorativo de por medio.

95) Ver Naess, A., "Historia del término ideología desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx", en *Historia y elementos de la sociología del conocimiento,* Eudeba, Buenos Aires 1968; Quintanilla, M., *Ideología y ciencia,* Torres editor, Valencia 1976.
96) Q 1491, 1380.
97) Q 1242, 1380.

Sin embargo, no únicamente esta acepción general aparece en los escritos de nuestro autor. Conectado con el pensamiento marxiano habla también de "deformaciones ideológicas" dando, entonces, una connotación particular-valorativa al concepto.[98]

Gramsci critica a Croce acusándolo de hacer ideología, es decir, al pretender hacer ciencia pura, historia pura, filosofía pura, lo que en realidad consigue es ofrecer instrumentos prácticos de acción a determinados grupos políticos; Croce, continúa nuestro autor, presenta con la máscara de la filosofía una ideología aristocrática y antihistórica como instrumento conceptual de una clase determinada.[99]

Si la ideología, en el caso de Croce, es un pensamiento invertido y una falsa conciencia, puede ser también una concepción dogmática de la misma filosofía de la praxis, cuyo ejemplo más notorio lo constituye el tantas veces citado *Ensayo* de Bujarin: ". . . sucede que la misma filosofía de la praxis tiende a ser una ideología en sentido arruinado, es decir, un sistema dogmático de verdades absolutas y eternas . . .".[100]

Ahora bien, estas ideologías hay que descubrirlas, desvelar su naturaleza e instrumentos de dominio, combatirlas en la lucha política por medio de la auténtica filosofía de la praxis que volverá a recuperar el sentido general-neutral para la ideología.[101] El valor de ésta estribará no tanto en si justifica o no a un grupo social determinado, sino en si presenta o no una imagen real del mundo; de ahí que, cuando nuestro autor habla de la "revolución ideológica" supone no ya que las ideologías dejen de sostener la actividad de un grupo social, eso siempre lo harán, sino que la visión del mundo, ideología, de la clase subalterna que arriba al poder llegue a ser otra. En esto consiste la revolución.

3. LA RELACION ENTRE EL INTELECTUAL Y LA MASA A LA LUZ DE LA RELACION ENTRE TEORIA Y PRACTICA

La relación entre teoría y práctica cobra su real significado y expresa sus contenidos principales a través de otra relación, aquella que nos ocupa y que es el centro de nuestro trabajo: la relación entre el intelectual y la masa. Este nexo es unitario, orgánico y dialéctico.

No debemos desconectar estos planteamientos gramscianos de sus inclinaciones anti-idealistas y antimecanicistas (materialismo craso). Si bien las críticas de Gramsci a Bujarin ya han sido suficientemente aclaradas, las acusaciones a Croce no se reducen solamente a desautorizar

98) El problema de la ideología en Marx es igualmente complejo; cuando afirmamos continuidad entre él y Gramsci en lo que se refiere a las "deformaciones ideológicas" nos basamos en lo escrito por Marx y Engels en *Die deutsche ideogie*, NEW, Band 3, págs. 9ss.
99) Q 1299, 1241-1242, 779-780.
100) Q 1489.
101) Q 1319.

su idea del marxismo o sus apreciaciones dualistas sobre la filosofía de la praxis. Estancado siempre en el idealismo, Croce no es capaz de crear una organicidad de la cultura en cuanto no se interesó por "ir al pueblo", impidiendo, con su actitud, la solidez cultural y la fortaleza del pensamiento; en una palabra, bloqueó la unidad entre teoría y práctica, entre intelectuales y masa. [102]

Analicemos, pues, las dos riberas de estos ríos sosteniendo que Gramsci no coloca la relación teoría-práctica solamente en el intelectual, como algunos suponen [103] sino también en la masa. Vayamos por partes.

3.1. EL ASPECTO TEORICO DE LA RELACION: LOS INTELECTUALES

En el primer apartado de este capítulo partimos de un texto fundamental [104] en el que Gramsci da a los intelectuales las siguientes características: organizadores, dirigentes, personas "especializadas" en la elaboración conceptual y filosófica; son, en palabras textuales de nuestro autor, "el aspecto teórico del nexo teoría-práctica".

De este texto deducimos que el aspecto "práctico" del nexo no lo tiene, de por sí y necesariamente, el intelectual. Esto contribuye a desmitificar un poco al intelectual gramsciano que muchas veces ha sido considerado como poseedor de todas las cualidades necesarias para la lucha política. De esta forma, adquirirá el aspecto práctico de la relación en la medida en que se incorpore a las masas.

Sin embargo, debemos estar atentos contra un posible error: asignar al intelectual un rol meramente teoricista y abstracto, suponiendo que él es un cerebro sin cuerpo. No. Recordemos que en el segundo y tercer capítulos de nuestra investigación hablamos del intelectual "moderno" como ideal gramsciano y no olvidemos cómo es grata a los ojos de nuestro autor la fábrica como símbolo de organización y modernidad en la que viene atribuida al intelectual una función dirigente. El es especialista pero no solamente en el pensamiento, sino también en la técnica; tiene una personalidad completa y es en el terreno del trabajo práctico en donde actúa. Todavía más, como organizador y dirigente, tiene una posición objetiva en el proceso de la producción. [105]

Por otra parte, no olvidemos que el intelectual es especialista en la filosofía de la praxis que, para Gramsci, de ninguna manera linda con lo

102) Recordar el texto ya citado Q 1382 en la nota 45 de este capítulo.
103) Massuti, E., *Perché Gramsci ateo?* Editrice Grillo, Udine 1975, pág. 96.
104) Q 1386, nota 44,
105) Sobre este punto ver Totaro, F., "Gli intellettuali nella composizione gramsciana di teoria e prassi", en AA.VV., *Antonio Gramsci: il pensiero teorico e politico. La 'questione leninista'*, II, Città Nuova, Roma 1979, pág. 172ss.

abstracto. Ella, como ya lo hemos observado, se juega su sentido y significado en la medida en que está en contacto con los simples, en cuanto se hace "práctica". Resulta claro que asignar el aspecto teórico del nexo al intelectual es una medida estrictamente metodológica de nuestro autor. [106]

3.2. EL ASPECTO PRACTICO DE LA RELACION: LA MASA

Así como el aspecto teórico del nexo teoría-práctica es atribuido al intelectual, el aspecto práctico viene asignado a la masa. Ella es el lugar al que tiende la filosofía de la praxis como nueva concepción del mundo; todavía más, en contacto con la masa, la filosofía y los intectuales encuentran la "fuente de los problemas a estudiar y resolver".

Cuando planteamos la necesidad de estudiar el ME de Gramsci afirmamos que era desde la masa y su sentido común desde donde debía partir la acción del intelectual. Ahora bien, si en aquel capítulo resaltamos la importancia metodológica de tal procedimiento, en la relación teoría-práctica nuestro autor va más allá.

La masa, en esta perspectiva, ya no se reducirá a ser un mero objeto pasivo, tal y como lo vimos en algunos textos epistémicos, sino que además de aportar problemas al desarrollo de la filosofía de la praxis, pondrá sobre la mesa de las discusiones principios que el intelectual debe desarrollar y hacer coherentes; [107] la masa sigue siendo un *locus a quo* pero ya comienza a delinearse en nuestro autor, gracias a la relacion que estamos analizando, que esa misma masa sea un *locus ad quem.*

En efecto, ella, siendo el aspecto práctico del nexo, no puede quedarse varada en tal practicidad. Su visión del mundo es falsa –recordémoslo–, sin organización y tiende a la disgregación y al dualismo. Si bien el "hombre activo de masa" conoce el mundo en cuanto lo transforma, su conocer no posee una clara conciencia teórica, se queda siempre en una fase embrionaria necesitada de la alimentación del intelectual.

Ahora bien, si en la práctica la filosofía encontraba su valor y significado, se trataba de encontrar algo que de por sí ya poseía pero que había estado oculto; el enfoque con el que Gramsci ve a la masa es diverso, pues al interno de la relación con el intelectual es ella la que esencialmente tiende a transformarse y, sólo accidentalmente, el intelectual ajustará a tales necesidades prácticas su función. En otras palabras, si la teoría –intelectual– necesita del aspecto práctico para encontrar

106) Matteucci, N., *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi,* Giuffrè, Milano 1977, pág. 103.
107) Ver Nardone, G., *L'Umano in Gramsci,* Dedalo, Bari 1977, citado por Totaro, F., *Gli intellettuali . . .,* cit., pág. 186.

su sentido, para definir su función, la práctica –masa– acude al aspecto teórico para lograr su superación, no su confirmación. Ella dejará su condición de masa, adquirirá una nueva. El intelectual no dejará jamás la suya.[108]

3.3. LA NECESARIA UNIDAD ENTRE INTELECTUALES Y MASA

Poco a poco vamos cayendo en la cuenta, como cuando avanzamos en los vericuetos lógicos de un silogismo perfecto, de la intencionalidad unitaria en el pensamiento gramsciano. Estructura y superestructura, lo objetivo y lo subjetivo, la teoría y la práctica, el intelectual y la masa son como los techos de las casas alemanas protectoras contra la nieve: apuntando en direcciones opuestas, forman una unidad. ¿Qué tipo de unidad existe entre intelectuales y masa?

3.3.1. *Contra una pretendida autonomía*

Intelectuales y masa, como teoría y práctica, no son autónomos; una de las características, precisamente, del famoso "intelectual orgánico" gramsciano es su no-autonomía. Aquí aparece, de nuevo, una de las críticas que nuestro autor hacía a Croce y al idealismo italiano en general: pretender no empeñarse en las luchas políticas reales, colocándose como árbitros imparciales y mediadores de los conflictos.[109] Los intelectuales, continúa Gramsci, no se constituyen a sí mismos como clase independiente y aislada –tal era la pretensión de los intelectuales "tradicionales"– sino que cada grupo social crea orgánicamente sus propios conjuntos de intelectuales. Esa es la clara respuesta a la pregunta originaria de nuestro autor al inicio del Q12.[110]

Pero, el intelectual no solamente no es autónomo y está ligado orgánicamente a grupos sociales sino que cada grupo que aspire al poder tendrá necesidad del intelectual para reforzar ese poder, para lograr el consenso, para llegar, en una palabra, a la hegemonía.[111]

Igualmente clara es la posición de nuestro autor contra la autonomía de las masas; más aún, si las masas continúan teniendo una visión del mundo caótica y supersticiosa, si se encuentran dispersas y fragmentadas se debe a la falta de organización y, no lo olvidemos, no hay organización para Gramsci sin los intelectuales. Uno de los grandes defectos de las masas, además de su pulverización y atomización, se localiza en su nula ligazón con las capas intelectuales.[112]

108) Retomemos algunos textos ya analizados en el capítulo anterior: Q 1375, 1380-1385, 330-331, 1485, etc.
109) Q 1222.
110) Q 1513.
111) Ver Macciocchi, M., *Pour Gramsci*, pág. 194.
112) Q 1386, 1789.

De esta forma, si la pretensión de estos últimos de colocarse "por encima" de los conflictos históricos, de ser ajenos a la problemática práctica era errónea, de la misma manera cualquier intento de la masa por mantenerse en un activismo practicista divorciado de toda teoría estará igualmente equivocado. Nótese cómo, machaconamente, insistimos en este interés unitario de nuestro autor pues es una de las constantes más evidentes de su núcleo doctrinal. Si Gramsci ha sido llamado el "teórico de la superestructura" o si se ha hecho famosa su idea sobre el "intelectual orgánico", esto no significa que no valore, con la misma profundidad, las estructuras y la masa. Nos atrevemos a declarar que la unidad entre intelectuales y masa –como entre estructura y superestructura, teoría y práctica, etc.– forma parte de un horizonte utópico al que tiende nuestro autor, de un ideal a conseguir a través, precisamente, de una "reforma intelectual y moral" en la que el pensamiento y la voluntad de acción están igualmente inmiscuidos.

3.3.2. *Unidad como proceso en formación*

La unidad entre intelectuales y masa no se logra de un día para otro. Gramsci advierte que tal unidad es un proceso en el que se repiten continuamente momentos de ruptura y alejamiento, de incomprensiones recíprocas;[113] de ahí que –nuestro autor aconseja– el intelectual debe pasar del "saber" al "sentir" y la masa a la inversa, del "sentir" al "saber".[114]

El intelectual que sabe, pero que no siente, puede caer en el extremo del filisteísmo y la pedantería; la masa, a su vez, en la pasión ciega y el sectarismo. Ambos avanzan hacia el encuentro del otro. El intelectual va aprendiendo, poco a poco, que debe sentir las "pasiones" elementales de la masa, que debe hacerlas suyas. Es cierto que tendrá que superarlas y purificarlas, pero esto exige un momento de comprensión y explicación de conexión con otros momentos de la historia; un período de "noviciado militante" entre las masas será necesario. No basta, pues, estudiar los problemas de ella, no es suficiente conocerlos y encontrar sus causas, es necesario sentirlos como propios, experimentarlos personalmente.

La masa, del lado suyo, pasará del mero sentir pasional al saber racional. Gracias a la acción de los intelectuales ella alcanzará una concepción del mundo coherente y orgánica, dejando atrás caos y supersticiones; esta Weltanschauung será teórica en cuanto capaz de explicar lógica y especulativamente la realidad pero también será práctica, en cuanto pueda permanecer esencialmente dentro de su problemática. La masa se convertirá, de acuerdo con nuestra terminología, en "base".

113) Q 1386.
114) Q 1505.

De esta forma, una vez que intelectuales y masa logran unificarse, lo harán también la teoría y la práctica. Proceso en formación, pues, que tiende hacia un ideal por conseguir, una meta por alcanzar.

3.3.3. *Unidad como proceso dialéctico*

Pues bien, si la unidad entre intelectuales y masa es un proceso evolutivo, en transformación constante, tal unidad es, también, dialéctica. Mientras el intelectual se desarrolla cualitativa y cuantitativamente, en la masa se da un movimiento análogo de transformación; pero: ¿qué tipo de dialéctica?

Ya aclarábamos en este capítulo que Gramsci se sirve de tres formas para designar el concepto "dialéctica". De nuevo acudimos al primero, "acción recíproca", para explicar la unidad dialéctica entre intelectual y masa.

Esta dialéctica no origina una tercera entidad, como bien afirma Nardone,[115] de acuerdo al clásico tesis-antítesis-síntesis. No. Se da un proceso dialéctico en cuanto ambos polos de la relación, actuando recíprocamente el uno sobre el otro y sin perder su identidad, se transforman íntimamente. Si bien la masa define la función del intelectual y la transformación de éste será secundaria, él no permanece impávido al contacto con ella; si él representa la seguridad al respaldar su acción en la filosofía de la praxis, ella aporta el contacto con los problemas prácticos y ordinarios; si el intelectual explica teóricamente el proceso histórico de la masa, ésta regala historicidad a la filosofía. Dialéctica como acción recíproca en la medida que existe entre las dos realidades una acción bilateral: la una, al convertir a la otra, se cambia a sí misma. El intelectual deja su condición de casta, de "sacerdote", y la masa pierde sus propiedades disgregantes, supersticiosas. Este matrimonio entre intelectual y masa no solamente se da en el plano cultural —ME— sino que llega al terreno de la acción política —MC— a través de esta relación teórico-práctica.

4. CONCLUSIONES PROVISORIAS

4.1. LA HISTORIA EN ESTE PROCESO

Pues bien, hemos llegado al final de nuestro capítulo sin tocar un punto fundamental. Si la relación entre intelectuales y masa y, por lo mismo, entre teoría y práctica viene unificada gracias a la filosofía de

115) *Il pensiero di...*, cit., pág. 230.

la praxis: ¿cuáles son los criterios de ésta para determinar en qué momentos prevalece un elemento sobre el otro?

Recordemos que Gramsci habla de "momentos de transición" [116] que obligaban a la práctica a cuestionarse a sí misma a través de la teoría y a la inversa. Estos momentos de transición no pueden ser otra cosa que etapas en la historia misma, concepto igualmente clave para entender las reflexiones gramscianas al respecto. [117]

Nuestro autor ve a la historia desde dos ópticas. Por una parte, ella debe estudiarse porque "solamente el conocimiento de todo un pasado histórico puede tener cuenta del presente y dar una cierta verosimilitud a que las prevenciones políticas sean concretas". [118] Historia, entonces, de acuerdo con la clásica acepción que la compara con el espejo del automóvil: viendo en él hacia atrás nos permite avanzar hacia adelante. Por otro lado, la historia, entendida como historicismo, conlleva la inmanencia en sí misma, conduce a la realidad alejándose de "trascendencias teológicas". Así, podemos entender que la filosofía de la praxis "es el 'historicismo absoluto', la mundanización y terrestridad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto en la historia". [119]

La filosofía de la praxis engloba en sí misma las dos concepciones de historia y aparece de nuevo como el criterio unificador entre teoría y práctica. Ella es "el resultado y coronación de toda la filosofía precedente" y es la única en grado de poder dar a la masa la posibilidad de reapropiarse de la ciencia que ha estado separada de la política, de llegar a niveles más altos de pensamiento y acción simultáneamente. [120]

4.2. LA RELACION TEORIA-PRACTICA COMO PUENTE INTERMEDIO ENTRE LOS ME Y MC: ALGUNAS CONSTANTES

Si tuviéramos que encontrar una colocación histórica o un punto de partida del que nuestro autor arranca para llegar a las afirmaciones antes expuestas, uno de ellos sería, sin lugar a dudas, su marcado antidogmatismo y antimecanicismo. Es, efectivamente, un punto de partida histórico pues tales posturas en Gramsci no obedecen solamente a plan-

116) Q 1780.

117) Sobre este tema ver Galasso, G., "Gramsci e i problemi della storia italiana", en *Gramsci e la cultura . . .*, I. cit., págs. 305-354; Cessi, R., "Lo storicismo e i problemi della storia d'Italia nell'opera di Gramsci", en *Studi gramsciani*, cit., págs. 469-488; Pierini, F., *Gramsci e la storiologia della rivoluzione,* Paoline, Roma 1978 y Paternostro, R., *Critica, marxismo, storicismo dialettico: due note gramsciane,* Bulzoni editore, Roma 1977.

118) Q 1723.

119) Q 1437, 1826-1827, 1226.

120) No es nuestro interés extendernos en el problema del historicismo. Pueden consultarse al respecto Bottomore, T., *Diccionario del pensamiento marxista,* Tecnos, Madrid 1984, págs. 371-372. También el ya clásico Popper, K., *La miseria del historicismo,* Alianza, Madrid 1973, y sobre el historicismo en Gramsci, Badaloni, N., *Il marxismo di . . .*, cit., págs. 133-161.

teamientos teóricos o a lecturas que cayeron accidentalmente en sus manos.

Si bien es cierto que leer a Croce y a Bujarin motivó tal postura contraria a los dogmatismos, también lo es la vivencia que nuestro autor tuvo de la experiencia postrevolucionaria en Rusia marcada por una serie de contradicciones denunciadas por Gramsci. Tal imputación entraba de lleno en las disensiones internas del PCUS que veían un debate entre la mayoría bolchevique y la oposición dirigida por Ziniovev, Kamenev y Trotsky. Inclusive, la postura gramsciana provocó serias discrepancias con Togliatti, tachado de stalinista por no pocos autores;[121] Gramsci, a la vez que atacaba los dogmatismos teóricos llamaba a la unidad político-práctica y recordaba el ejemplo que el PCUS debía dar a los demás partidos comunistas.

Este deseo de unidad y este intento por llevarla a todos los campos nos parece otra constante en Gramsci. De tal suerte, todos los binomios de la filosofía y de la política son analizados a través de las relaciones entre teoría y práctica; ni idealismo abstraccionista ni materialismo mecanicista. La filosofía de la praxis queda como garante y salvaguarda de esa unidad que no es estática sino dinámica, más aún, dialéctica.

Ahora bien, esta unidad dialéctica no se da en el terreno de las ideas, como lo era la dialéctica hegeliana, sino en el campo de los hechos, de la vida cotidiana. Su expresión más diáfana está constituida por la relación entre el intelectual y la masa, nexo unitario que e-voca y provoca a la vez la unidad entre teoría y práctica. ·

En efecto, intelectuales y masa revelan, unidos, la unidad que existe entre teoría y práctica pero que tiene su origen en la filosofía de la praxis. Ella aparece materializada en el trabajo cultural y político, siempre dialéctico, en el que entran en contacto intelectuales y masa. Ambos, en este sentido, e-vocan la filosofía de la praxis en cuanto puesta en obra, actualizada. Ella misma, contemporáneamente, es provocada por intelectuales y masa ya que ellos le darán validez y consistencia; ella probará su efectividad teórico-práctica precisamente en la medida en que intelectuales y masa se transformen mutuamente a nivel cultural y político.

Es aquí cuando cobra sentido nuestra proclamación de que la relación teoría-práctica es un puente intermedio que Gramsci tiende entre sus ME y MC. No basta, pues, que el intelectual y la masa entren en una relación cultural, cuyo objeto sea lograr la modernidad filosófica y técnica; no es suficiente que el intelectual se incorpore a la masa para que, partiendo de sus elementos epistémicos, pueda adecuar los contenidos de su filosofía de la praxis; la ascensión de la masa no es completa si se ciñe a adquirir una visión del mundo ya no tradicional ni

121) Sobre esta problemática y el intercambio epistolar entre Gramsci y Togliatti ver Macciocchi, M.A., *Pour Gramsci*, cit., págs. 373ss.

supersticiosa. Si el intelectual difunde estos contenidos nuevos es con miras a una clara organización política. Hay que llegar a la otra orilla, sortear las dificultades de una nueva visión del mundo que no logra morder la realidad; moderna, sí, pero teoricista; técnica, de acuerdo, pero alejada de los problemas de los simples. Ser conscientes de que en la teoría debe existir una práctica y de que en ésta yace aquélla, es ya tender ese puente al que hemos hecho referencia.

La unidad dialéctica tiene, entonces, un claro objetivo: lograr la toma de conciencia organizada y llegar a la conquista del poder político. Así entendidas las cosas, la unidad es un proceso por hacerse que solamente concluirá cuando se haya llegado a la otra ribera del puente, cuando la masa pueda arribar a la posición de los intelectuales para juntos tomar el poder. Estos, por su parte, acompañan a la masa en este proceso revisando y perfeccionando sus métodos de acción, haciendo más accesible el tránsito a través de ese puente.

4.3. LA MASA EN PROCESO AUN NO ACABADO

Este intento, la organización política para la toma del poder, requiere también de elementos teóricos adecuados. Si la "práctica" es el objetivo, la "teoría" será el instrumental necesario. El mundo cultural, entonces, será un *locus a quo* del que se parte para llegar al otro mundo, el político, *locus ad quem* a su vez. La relación teoría-práctica con todos los elementos estudiados sirve para enlazar ambos polos, los dos mundos. Es el puente entre ambos.

Esta unidad entre cultura y política, entre ME y MC, es, también, esencial al pensamiento gramsciano y uno de los elementos más relevantes de nuestro autor. La masa seguirá en un estado de postración cultural, de inmovilismo político, mientras no llegue a "lo crático", mientras no esté en posibilidades de encabezar la hegemonía. Así, resulta clara la novedad del concepto "consenso"; es decir, de nada sirve a la masa llegar a la conquista del poder político si no logra un consenso cultural y moral en toda la sociedad que posibilite aceptar lo que la masa, ahora en la cúpula de la sociedad, va decidiendo.

Veamos cómo la revolución que Gramsci propugna no es solamente económica –cambio de manos en los medios de producción– ni siquiera solo política –cambio de los organismos de poder– sino, principalmente, cultural para que la nueva economía y la nueva vida política encuentren aceptación en toda la población y posibilidades de éxito.[122]

122) Creemos que mucho han sufrido este problema las revoluciones socialistas de las últimas décadas en América Latina. Sobre este tema ver el artículo de Doffmann, A., "El Estado y la creación intelectual. Reflexiones sobre la experiencia chilena de la década de los setenta" en AA.VV., *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Siglo XXI, México 1984, pág. 321-353.

Capitulo V

El Mundo Cratico de Gramsci

Nuestra investigación, a este punto, ya nos ha brindado una conclusion: la praxis como unión de teoría y práctica, de intelectuales y masa, es el objetivo final de Gramsci. Pero, como anotábamos en el capítulo anterior, en el proceso hacia la toma de conciencia organizada de la masa no basta que los intelectuales encuentren en ella los problemas a resolver desde la óptica cultural –ME– sino que es necesario desembocar, a través de la relación teoría-práctica como puente intermedio, en la política –MC–.

Este será, entonces, el objetivo de nuestro capítulo: estudiar la concepción política de nuestro autor privilegiando su expresión fundamental, el partido. Este examen nos permitirá cerrar el círculo que abrimos al definir el ME como *terminus a quo* del que debemos partir y que concluimos ahora al llegar al MC como *terminus ad quem*. Es el momento, pues, de la política presentada como práctica hacia la que tiende la cultura popular, teoría.

Empleamos el mismo método utilizado en los últimos dos capítulos: iniciamos presentando algunos textos gramscianos que consideramos los más relevantes; continuamos con una interpretación de tales textos tratando de establecer un orden coherente entre el significado que la política tiene para Gramsci y el rol que en ella juega el partido, su función, su equiparación con el "Príncipe" de Machiavelli, como aglutinador de la voluntad colectiva y propulsor de la reforma intelectual y moral, etc. Incursionaremos, también, en algunos aspectos de la lucha estratégica en nuestro autor que nos ayuden a comprender la relación fundamental de nuestro trabajo: la unidad entre intelectuales y masa, que es el tercer apartado del capítulo. Unas conclusiones provisorias nos permitirán hacer un balance inicial de lo analizado hasta el momento y nos encauzarán hacia el siguiente capítulo en el que intentaremos poner de relieve algunos aspectos valorativo-críticos en la doctrina de nuestro autor.

Una última palabra, antes de pasar al análisis de textos, que se refiere al método que hemos establecido hasta el momento. El hecho de presentar primero una serie de textos sobre el tema que estudiamos para pasar después a su enlace e interpretación ofrece, con frecuencia, algunas dificultades para el lector, sobre todo en este capítulo. En efecto, quien se acerque a nuestro trabajo encontrará problemas para mantener un ritmo de lectura continuado entre el primer y segundo apartados. La memoria tiene que hacer un esfuerzo para recordar textos ya citados o comentarios hechos anteriormente. Nuestro método, como cualquiera, tiene estos escollos. Invitamos al lector a superarlos seguro de que, al final del capítulo, encontrará respuestas para muchas de sus dudas.

1. ACERCAMIENTO A ALGUNOS TEXTOS CRATICOS

1.1. ¿QUE ES LA POLITICA?

No es completamente desconocido para nosotros este concepto dado que en el capítulo anterior estudiábamos algunos aspectos de su definición. Recordemos. Al hablar de la superestructura gramsciana hemos anotado que en ella se dan dos grandes planos, el de la sociedad civil y el de la sociedad política, entendida ésta como Estado, en cuanto grupo dominante con funciones hegemónicas en la sociedad de tipo coercitivo, de gobierno jurídico;[1] además, en esa superestructura se debía garantizar la hegemonía expresada en dirección y dominio que son eminentemente políticos —y culturales—.[2] Esta sociedad política, estatal y coercitiva tiende a desaparecer toda vez que sus recursos llegan a ser inútiles.[3]

No solamente existe este concepto de política aparentemente negativo, estatal en Gramsci, sino que presenta más amplitud en su significado. Un primer acercamiento nos muestra a la política como proceso en desarrollo y plantea la cuestión de su autonomía o no. "Por lo tanto, la ciencia política debe ser concebida en su contenido concreto (y también en su formulación lógica) como un organismo en desarrollo".[4]

En el mismo texto, acudiendo a Machiavelli, se pregunta:

> Hay que observar que la impostación dada por Machiavelli a la cuestión de la política (es decir, la afirmación implícita en sus escritos de que la política es una actividad autónoma . . .) es todavía discutida y contradicha hoy, y no ha sido capaz de llegar a constituirse en 'sentido común'.[5]

1) Q 1518.
2) Q 1611-1612.
3) Q 937.
4) Q 1599.
5) *Idem.* También Q 1568.

Por otra parte, la política tiende a identificarse con diversas actividades:

> Filosofía-política-economía. Si estas tres actividades son los elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo, necesariamente debe darse entre sus principios teóricos convertibilidad de una con la otra, traducción recíproca en su propio lenguaje específico de cualquier elemento constitutivo . . . .[6]

La misma relación existe con la historia:

> Historia y política están estrechamente unidas, incluso son una misma cosa, pero hay que distinguir en la apreciación de los hechos históricos y de los hechos y actos políticos.[7]

Igualmente con el arte, la diplomacia, la literatura, la moral, la psicología, la religión y la ciencia.[8]

La política, para nuestro autor, juega también un papel de intermediaria, rol importantísimo dadas las continuas antinomias que aparecen en sus escritos:

> La relación entre filosofía 'superior' y sentido común está asegurada por la 'política', así como está asegurada por ella la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los 'simples'.[9]

Si buscamos una definición de lo que es la conciencia política debemos acudir al Q11, uno de los más "filosóficos":

> La conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (es decir, la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia en la que teoría y práctica finalmente se unifican.[10]

Esta misma concepción de política como norma de vida, "deber ser", autocomprensión del propio destino concreto, la encontramos en el Q13: "El político en acto es un creador, un suscitador, pero ni crea de la nada ni se mueve en el turbio vacío de sus deseos y sueños. Se funda en la realidad efectiva . . .".[11]

Y más adelante: "El 'deber ser' es entonces concreción, más aún la sola interpretación realística e historicista de la realidad, es sola historia en acto y filosofía en acto, sola política".[12]

Sin embargo, no solamente en los escritos maduros de Gramsci hallamos referencias al término "política"; su obra precarcelaria está plagada de citas y evidencia su gran interés por el tema.

Así es. Uno de los temas fundamentales del *Ordine Nuovo* es la unidad entre economía y política; ésta no es un "superficial juego de

6) Q 1492.
7) Q 310.
8) Q 1316, 1577, 1777, 750, 767-768, 1021-1022, 1295 respectivamente.
9) Q 1383.
10) Q 1385.
11) Q 1578.
12) *Idem.*

los partidos parlamentarios" sino que toma forma concreta en la fábrica capitalista, en la que la actividad económica burguesa aplasta la política de los obreros.[13] Es aquí, en esta organización industrial, en donde los obreros harán la revolución y este lugar aparece como el ideal gramsciano unificador de economía y política proletarias que buscan: "... hacer de la fábrica la célula del nuevo Estado, construir el nuevo Estado como reflejo de las relaciones industriales del sistema de la fábrica ...".[14]

En general, muchos de lo textos precarcelarios nos presentan a un Gramsci "economista"; es decir, la importancia que da a la economía, por ejemplo, en la construcción de una nueva sociedad pareciera excesiva en un autor que se ha distinguido por privilegiar el otro polo de la formación social, la superestructura. No creemos que exista una ruptura entre el Gramsci joven, economista, y el de la cárcel, superestructural. Más bien se da una continua y permanente asimilación de los textos marxianos y una atenta observación de los hechos políticos de su tiempo –en los que, no olvidemos, participó activamente– que lo llevan a unificar economía y política estableciendo una relación implicativa y no disyuntiva entre ambas.[15]

1.2. EL PARTIDO POLITICO

1.2.1. *Hacia una definición*

En el Q10, intentando escribir algunas notas para un ensayo sobre Croce, nuestro autor afirma que el partido puede ser considerado bajo dos aspectos: como organización práctica para la solución de un problema o grupo de problemas de la vida nacional e internacional o como ideología general, superior a los variados agrupamientos más inmediatos.[16]

Gramsci va más allá y llega a declarar:

> ... el pensamiento sectario no es capaz de ver cómo el partido político no sea sólo la organización técnica del partido mismo sino todo el bloque social del que el partido es el guía en cuanto expresión necesaria ...[17]

Otro aspecto esencial en la definición del partido y en íntima conexión con el capítulo anterior aparece en la siguiente expresión del Q11:

13) ON 84, 124.
14) ON 137.
15) Este proceso es bien señalado por Nardone, G., *Il pensiero di ...*, cit., págs. 385ss.
16) Q 1352-1353.
17) Q 1818.

Por lo tanto, se puede decir que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades, integradas y totalitarias, es decir, el crisol de la unificación de teoría y práctica entendida como proceso histórico real . . . [18]

Nuestro autor dedica todo un apartado del Q13 –el 34– a estudiar el concepto de partido político sosteniendo que es indispensable analizar la historia del mismo, historia que siempre será más compleja de lo que pueda imaginarse y que significará, en último término, escribir la historia del país mismo.

Un partido habrá tenido mayor o menor significado y peso en la medida, precisamente, en que su particular actividad habrá pesado más o menos en la determinación de la historia de un país . . . [19]

El partido como organización práctica, ideología general, crisol de la unidad teórico-práctica, expresión de la historia de una nación, posee elementos constitutivos, que aquí presentamos:

. . . 1) un elemento difuso, de hombres comunes, medios, cuya participación proviene de la disciplina y la fidelidad no del espíritu creativo y altamente organizativo . . . 2) el elemento cohesivo principal que centraliza en el campo nacional y que hace eficiente y potente un conjunto de fuerzas que abandonadas a sí mismas contarían cero o poco más . . . 3) un elemento medio que articule al primero con el tercer elemento, que les ponga en contacto no sólo 'físico' sino moral e intelectual. [20]

1.2.2. *El partido como moderno "Príncipe"*

Las reflexiones que Gramsci hace sobre el partido político aparecen grandemente influenciadas por la visión del poder que tuvo Machiavelli, especialmente en su obra *Il Principe.* [21] Nuestro autor dedica los Q13 y Q18 a estudiar la concepción política del florentino aunque aparece citado en muchos cuadernos más. [22]

Gramsci se pregunta cómo podrían situarse en la actualidad las reflexiones maquiavélicas. Responde así:

Si hubiera que traducir en lenguaje político moderno la noción de 'Príncipe' . . . podría ser un jefe de Estado, un jefe de Gobierno, pero también un dirigente político que quiere conquistar un Estado o fundar un nuevo tipo de Estado: en este sentido, 'Príncipe' podría traducirse en lenguaje moderno por partido político. [23]

18) Q 1387. También SG 78.
19) Q 1630.
20) Q 1733-1734. También Q 1604.
21) Machiavelli, N., *Il Principe,* Laterza, Bari 1961. Florentino de nacimiento (1469-1527), sirvió a esa República durante 14 años y, ya retirado, escribe su obra más famosa en 1513. Angustiado por la crisis política italiana intenta ofrecer con ese trabajo un diagnóstico y una salida.
22) Ver Q 3060-3061; 3219-3220.
23) Q 661-662.

Sin embargo, nuestro autor especifica aún más; si en el texto anterior el "Príncipe" podía ser un jefe de Estado o de Gobierno, ahora insiste en que:

> El moderno 'Príncipe', el mito 'Príncipe' no puede ser una persona real, un individuo concreto, puede ser solamente un organismo . . . Este organismo está ya dado por el desarrollo histórico y es el partido político . . . [24]

De lo individual a lo colectivo, del jefe político al partido como expresión del "Príncipe". La autoridad que Machiavelli representa para Gramsci, incluso en cuestiones estratégicas como veremos más adelante, está fuera de discusión. Nuestro autor ve en el florentino un hombre de reflexión y de acción, conocedor de la problemática de su tiempo:

> Debe considerarse, sobre todo, a Machiavelli como la expresión necesaria de su tiempo, como un hombre estrechamente ligado a las condiciones y exigencias de su época que resultan: 1) de las luchas internas de la república florentina y de la estructura particular del Estado . . . 2) de la lucha entre los Estados italianos . . . 3) de la lucha de los Estados italianos, más o menos solidarios, por un equilibrio europeo . . . [25]

1.2.3. *La función del partido*

Al intentar definir el partido político registrábamos algunas características que moldeaban una pequeña descripción. Pero, y de acuerdo con los objetivos de nuestra investigación, es necesario detenernos en una función no examinada hasta el momento: la intelectual y de conformación de una voluntad colectiva.

En el tantas veces citado Q12, Gramsci medita:

> Que todos los miembros de un partido político deban ser considerados como intelectuales, he aquí una afirmación que puede prestarse a broma y caricatura; sin embargo, si se reflexiona, no hav nada más exacto. [26]

Miembros intelectuales del partido, si bien en diferentes estratos, no importa. ". . . importa la función (del partido) que es directiva y organizativa, es decir, educativa, es decir, intelectual". [27]

Intelectualidad, pues, como educación, organización, dirección, pero también capaz de recoger las "pasiones" de la masa, sus intereses y anhelos. De nuevo estamos ante la intelectualidad, ahora hecha partido político, como necesitada de acercarse a la masa para "sentir" con ella, para partir de sus problemas.

24) Q 1558, 1601-1602.
25) Q 1572.
26) Q 1523.
27) *Idem.*

En efecto, esta masa debe encontrar en la política –nuestro *terminus ad quem*– su punto de madurez y de conciencia ayudada por el partido político. Más aún, este mismo partido necesita de la participación activa de la masa: "Cualquier formación de voluntad colectiva nacional-popular es imposible si las grandes masas de campesinos no irrumpen simultáneamente en la vida política".[28]

Masa y partido juntos acabarán con los individualismos caóticos propios de aquélla y con los fariseísmos teoretizantes de éste, llegando a una de las metas gramscianas: el hombre colectivo.

> Así, se forma un vínculo estrecho entre grande masa, partido, grupo dirigente y todo el conjunto, bien articulado, se puede mover como un 'hombre colectivo'.[29]

Sin embargo, existe un texto de capital importancia y que resume lo que hasta ahora hemos visto sobre el partido político, su formación, su función, la necesidad de aglutinar la voluntad colectiva y de ser expresión de la misma. Cedamos la palabra al propio Gramsci en una cita extensa pero esencial para nuestro propósito y que traza nítidamente los rasgos de su personalidad:

> . . . cómo se inicia la constitución de un partido, cómo se desarrolla su fuerza organizativa y de influencia social, etc. Se trata de un proceso molecular, minucioso, de extremo análisis, capilar, cuya documentación está constituida por una cantidad inmensa de libros y opúsculos, artículos de revistas y periódicos, de conversaciones y debates vocales que se repiten infinitas veces y que en su gigantesco conjunto representan este trabajo del que nace una voluntad colectiva de un cierto grado de homogeneidad . . .[30]

Es en base a estos textos que algunos autores han definido al partido político gramsciano como un "intelectual colectivo".[31]

1.3. LAS FORMAS DE LUCHA POLITICA

Gramsci aprende de Machiavelli que la política es un arte; ella tiene un objeto específico: conquistar el poder. Para esa conquista es preciso utilizar determinados métodos, que no en todas las luchas políticas serán los mismos.

En el Q13, dedicado a algunas "notitas" sobre el florentino, nuestro autor invita a reflexionar sobre las "relaciones de fuerza", el análisis de cada situación concreta:

28) Q 1560.
29) Q 1430.
30) Q 1058.
31) Guibal, F., *Gramsci: filosofía . . .*, cit., págs. 266-282; Grisoni D. – Maggiori, R., *Lire Gramsci*, cit., pág. 207. Es, sin embargo, Togliatti, P., "Gramsci e il leninismo", en *Studi gramsciani*, cit., pág. 438 quien acuña la expresión. Esta, entonces, no es original de Gramsci como algunos afirman, por ejemplo, Femia, J., *Gramsci's Political Tought*, Claredonpress, Oxfort 1981, pág. 133.

> Conjuntamente, es necesario hacer una exposición de lo que hay que entender en política por estrategia y táctica, por 'plan estratégico', por propaganda y agitación, por 'orgánica' o ciencia de la organización y de la administración en política.[32]

Gramsci, a diferencia de Togliatti, no promueve una "vía parlamentaria" o "vía pacífica" al socialismo;[33] es consciente de la necesidad de una guerra para su consecución, pero: ¿qué tipo de guerra? La lucha política, para nuestro autor, conoce tres tipos de guerras: de movimiento, de posición y subterránea (aunque en la mayoría de los textos identificará estas dos últimas). He aquí una ejemplificación de ellas:

> La resistencia pasiva de Gandhi es una guerra de posiciones que se convierte en guerra de movimientos en ciertos momentos y en otros en guerra subterránea: el boicot es guerra de posiciones, las huelgas son guerras de movimientos, la preparación clandestina de armas y de elementos combativos de asalto es guerra subterránea.[34]

La guerra de movimientos, entonces, designará el enfrentamiento directo cuyo ejemplo típico es la revolución rusa guiada por Lenin; la guerra de posiciones es más lenta e indirecta, es un proceso que se va fraguando poco a poco y que necesita la dirección del partido revolucionario, guerra adecuada para Occidente.[35]

Esta última goza de las simpatías de nuestro autor quien es consciente de que ella:

> . . . no está, en efecto, constituida solamente por las trincheras verdaderas y propias, sino por todo un sistema organizativo e industrial del territorio que está a las espaldas del ejército dispuesto . . .[36]

Vemos así muchas similitudes entre esta guerra de posiciones y otras ideas gramscianas. Con la misma lentitud y meticulosidad que se prepara esta guerra se forma el partido político, la superestructura se va "llenando" de sociedad civil, desaparece el Estado o sociedad política, etc. En todos los conceptos aparece la necesidad de organización y en ella la masa con papel protagónico. Inclusive en esta guerra: "Otro elemento es la grande masa de hombres que participan en su disposición, de valor muy desigual y que, efectivamente, pueden obrar solamente como masa.[37]

Estas posturas estratégico-tácticas de nuestro autor en la lucha política albergan un gran influjo de la figura leninista. La mayor alabanza que Gramsci hace del soviético es la de haber sabido adaptar las

32) Q 1561-1562.
33) Palmiro Togliatti es famoso por su "vía italiana al socialismo". Ver Togliatti, P., *Opere scelte,* Riuniti, Roma 1977, págs. 729-769.
34) Q 122.
25) Q 866.
36) Q 1615. También Q 1566 sobre la necesidad de que, en Occidente, la guerra de movimiento llegue a ser cada vez más una guerra de posiciones.
37) *Idem.* Ver también Q 802 sobre los sacrificios que las masas deben hacer en estas guerras.

concepciones marxianas a su realidad particular; él nunca tuvo miras reducidas ni intereses pequeños, se mantuvo "profundamente nacional y profundamente europeo". [38]

Sin embargo, toda esta lucha política exige y desemboca en un concepto importantísimo para Gramsci y que demuestra también su impronta leninista: la hegemonía. "La guerra de posiciones exige enormes sacrificios a masas inmensas de la población; por eso es necesaria una concentración inaudita de la hegemonía . . .". [39]

Pasemos a la enumeración de algunos textos sobre este concepto siempre en el marco del tema que nos ocupa, la relación entre el intelectual y la masa.

1.4. LA HEGEMONIA

La masa, una vez que ha adquirido la conciencia-de-sí y que, organizada, logra el poder, necesita conservar el mismo. Esto sólo se logra a través de una actitud hegemónica de su parte.

> El criterio metodológico sobre el cual se debe fundar el propio examen es éste: que la supremacía de un grupo social se manifiesta en dos modos, como 'dominio' y como 'direccción intelectual y moral'. [40]

Este dominio y dirección hegemónicos se ven desde dos perspectivas: con relación a su objeto y temporalmente. En el mismo texto leemos ese objeto:

> Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a 'liquidar' y a someter también con la fuerza armada y es dirigente de los grupos afines y alineados. [41]

Con respecto a la temporalidad de estas actitudes hegemónicas en el proceso revolucionario nuestro autor prosigue:

> Un grupo social puede y, más aún, debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gobernativo . . .; después, cuando ejercita el poder y también si lo tiene fuertemente en un puño, llega a ser dominante pero debe continuar a ser también 'dirigente'. [42]

Gramsci reconoce que no es él el autor de este concepto. Encuentra sus orígenes en Marx, el fundador de la filosofía de la praxis [43] y, sobre todo, en Lenin:

> . . . de lo anterior se sigue que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene, también él, una importancia gnoseológica y, por lo

38) Q 866. Profundizaremos en este capítulo sobre el leninismo de nuestro autor.
39) Q 802.
40) Q 2010.
41) Q 2010.
42) *Idem.*
43) Q 1315.

mismo, hay que investigar en este campo el aporte teórico máximo de Lenin a la filosofía de la praxis.[44]

Esta aportación leninista que invita a considerar a la hegemonía desde un ángulo gnoseológico es reafirmada por nuestro autor: "La realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, un hecho filosófico".[45]

Sin embargo, la hegemonía no es solamente una parte del método estratégico-táctico para la conquista y la conservación del poder; es algo que implica y engloba a la sociedad toda en cada una de sus funciones, es un nuevo estilo de vida colectiva con repercusiones en el concierto de la política internacional.

> Cualquier relación de 'hegemonía' es necesariamente una relación pedagógica y se verifica no sólo al interior de una nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino también en el entero campo internacional y mundial, entre conjuntos de civilizaciones nacionales y continentales.[46]

Esta alabanza de la hegemonía como pedagogía no puede reducirse, como se desprende del texto citado, al campo escolástico o académico. En este proceso, y esto es importante para nuestro tema, juegan un papel preponderante los intelectuales. "Los intelectuales son los 'comisionados' del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político".[47]

La hegemonía social que deben garantizar los intelectuales intentará lograr el consenso "espontáneo" (¡las comillas son de Gramsci!) de las grandes masas, consenso que se obtiene a base de prestigio y de confianza en el grupo dominante pero también, por el lado opuesto, deberá asegurar legalmente, a través de la coerción, la disciplina de aquellos grupos que no estén de acuerdo, sobre todo en los momentos de crisis.[48]

2. INTERPRETACION –ENLACE DE TALES TEXTOS

2.1. LA CONCEPCION POLITICA DE GRAMSCI

Una primera constatación, necesaria, es que la política ocupa en Gramsci si no el interés fundamental sí una de los prioritarios. Una de las grandes tentaciones, en efecto, es llegar a afirmar que nuestro

44) Q 1250. Ver también Q 882, 1235.
45) Q 1250.
46) Q 1331.
47) Q 1519.
48) Q 1519. Sobre la importancia del prestigio de la clase dominante ver Lo Piparo, F., *Lingua, intellettuali . . .*, cit., págs. 135-145.

autor "no es filósofo" sino solamente un "político". Llegado el momento del balance evaluativo tocaremos este problema; bástenos, por ahora, subrayar la importancia con la que Gramsci concibe este tema, interés reconocido por otros investigadores.[49]

2.1.1. *La acción, elemento esencial de la política*

La concepción política de nuestro autor tiene mucho de heredad marxiana y leniniana; ya en capítulos anteriores ha quedado de manifiesto el respeto y la simpatía que Gramsci siente por ambos personajes. Resaltemos ahora la asimilación que él hace de esos clásicos planteamientos políticos como necesariamente activos.

En no pocas ocasiones leemos, en sus escritos precarcelarios, que un ejemplo de la filosofía llevada a la acción es decir, de lucha política, es la famosa tesis XI sobre Feuerbach en la que, además de criticar a los anteriores filósofos por haber interpretado solamente el mundo, se invita a su transformación;[50] además, Gramsci sostiene que "para encontrar el camino (político) justo hay que retroceder a Marx y Engels quienes de un pensamiento filosófico han hecho una precisa doctrina histórica y política".[51]

En los mismos términos se expresa nuestro autor al referirse a Lenin y a su rol en la historia. Al intentar una definición del movimiento que de él depende afirma que "el leninismo es un sistema unitario de pensamiento y acción práctica en el que todo se tiene y demuestra recíprocamente, desde la concepción general del mundo hasta sus más pequeños problemas de organización".[52]

Política, entonces, como actividad. No obstante, esta actividad puede ser concebida como autoridad represiva, coerción estatal, impostaciones ambas negativas para Gramsci. Recordemos que éstas son, precisamente, las características de la sociedad política o Estado que aparecen en los Q. Todo el *Ordine Nuovo* juvenil, también, está plagado de esa acepción negativa de la actividad política expresada en instituciones que se imponen entre la población a través de mecanismos autoritarios y no "consensuales". Ahora bien, cuando la masa comienza a ser consciente de que debe ser sujeto-para-la-política, ésta cobra un carácter de proceso en desarrollo con miras a la formación de una voluntad colectiva; con intentos siempre efectivos de destrucción de individualismos y dogmatismos economicistas; con la seguridad de que se vivirá bajo una nueva ética, basada en la "reforma intelectual y moral". Todo esto hace historia, es una filosofía actuada, significa "política".[53]

49) Buzzi, A.R., *La théorie politique . . .*, cit., pág. 188 entre otros.
50) CPC 432.
51) SFON 13.
52) CPC 272.
53) Sobre estas dos acepciones del término "política" en Gramsci ver Nardone, G., *Il pensiero di . . .*, cit., pág. 395.

La acción, entonces, constituye un elemento esencial de la política; acción que, sin embargo, no puede ser desorganizada ni a-programática. Deudor de Machiavelli, Gramsci es consciente de que, si la actividad política quiere llegar a la toma del poder, deberá sujetarse a esquemas y estrategias que posibiliten tal logro. En este sentido, y aunque posteriormente abundaremos en la figura del florentino y en las estrategias de la lucha encaminada a tales objetivos, la ciencia de la política deberá estudiar las condiciones que permitan la formación de una voluntad colectiva que tenga esos propósitos, los modos de constitución de tal voluntad colectiva y las reglas de gobierno de un Estado que está destinado a desaparecer.[54]

2.1.2. *La globalidad de la política*

Es lógico, pues, que si nuestro autor la tiene en tan alta estima, la política juegue un papel englobante en la sociedad y, sobre todo, en su relación con las demás ciencias. Gramsci acude de nuevo a Machiavelli recordando que él "reconduce todo justamente a la política, o sea, al arte de gobernar a los hombres, de obtener su consenso permanente".[55]

Por su parte, dentro de su –ya conocida por nosotros– lucha contra Bujarin, insiste en que lo que es realmente importante en la sociología no es otra cosa que la ciencia política. Argumenta de esta manera:

> Si ciencia política significa ciencia del Estado y Estado es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas . . . es evidente que todas las cuestiones esenciales de la sociología no son otra cosa que las cuestiones de la ciencia política.[56]

Nuestro autor va más allá, pues no solamente la sociología se reduce a la política sino toda la ciencia. Se pregunta:

> ¿La ciencia no es ella misma 'actividad política' y pensamiento político en cuanto transforma a los hombres, los hace diversos de aquello que eran con anterioridad?[57]

Otras afirmaciones gramscianas mitigan lo dicho anteriormente. Si bien la política engloba dentro de sí a las demás ciencias, éstas no desaparecen en aquélla sino que existen claras distinciones. Ya asentábamos la aseveración gramsciana en el sentido de que la actividad política es el primer momento o primer grado de las superestructuras;[58] pues bien, conservando su método dialéctico, Gramsci sostiene que si la política es un primer momento de las superestructuras –donde también

54) Sobre este tema ver Paggi, L., *Le strategie del potere in Gramsci*, Riuniti, Roma 1984, pág. 442ss.
55) Q 658.
56) Q 1765.
57) Q 1766. Sobre el problema de la ciencia en Gramsci ver Bianca, O., "Scienza, natura e storia in Gramsci", en *Società*, 1, (1951), págs. 95-114.
58) Q 1569.

están situadas las ciencias–, que suponen otros momentos, éstas vienen a ser solamente distinciones de aquélla; es decir, la política es toda la vida y, en consecuencia, todo el sistema de las super-estructuras puede ser concebido como distinciones de la política. En términos porfirianos estaríamos ante una unidad –política– con diferencias propias –ciencias, superestructuras.[59]

2.1.3. *La función intermediadora de la política*

El atento lector se habrá dado cuenta, desde ya, que muchos conceptos gramscianos son sinónimos; en este sentido, esperar definiciones claras y contundentes sería ilusorio.

En esta perspectiva hay que entender a la política como mediadora entre filosofía superior y sentido común,[60] pero también entre teoría y práctica. Gramsci hablaba de "momentos históricos de transición"[61] en los que las fuerzas prácticas exigían nuevos modelos teóricos para ser justificadas o los programas teóricos pedían ser comprobados en la práctica para llegar a ser reales. Pues bien, si en el capítulo anterior afirmamos que la relación teoría-práctica era el puente que unía a los ME y MC, ahora debemos reconocer que la política juega también un papel importante para unificar la teoría con la práctica (y en este sentido política, historia y praxis vienen a ser conceptos recurrentes entre sí y convertibles).

La política, entonces, no es solamente actividad práctica sino también programación reflexiva. En algunos momentos de "crisis orgánica" la teoría y la práctica políticas se identifican, ambas se ven presionadas para adecuarse a los movimientos del otro polo; en los momentos de "estabilidad orgánica", en cambio, tanto una como otra gozarán de espacios y tiempos adecuados para devenir separadas, es decir, preocupadas por la elaboración y consecución de programas específicamente propios.[62]

No nos confundamos. ¿Cómo es posible –se preguntará el intrigado lector– que la política sea teoría y práctica a la vez, si páginas antes se identificaba a la primera con "cultura" y solamente a la segunda con "política"? Esto quiere decir que, en Gramsci como veremos en nuestro capítulo final, la teoría lleva en sí los gérmenes de la práctica y a la inversa. La afirmación de un elemento sobre todo obedece a la intención en nuestro autor de recalcar sus propiedades específicas o sus funciones propias. De cualquier forma, volveremos sobre el tema.

59) Sobre el tema ver Markovic, M., "L'unità di filosofia e politica in Gramsci", en *Gramsci e la cultura . . .*, II, cit., págs. 19-27.
60) Q 1383.
61) Q 1780.
62) Sobre los conceptos "crisis" y "estabilidad orgánicas" ver Portelli, H., *Gramsci et le bloc historique*, cit., págs. 121ss.

Otra función intermediadora la realizará la política entre condiciones objetivas y subjetivas, entre estrategia y táctica, entre crisis estructural y coyuntural.[63]

2.1.4. *La política como norma de vida*

Un último aspecto de la concepción política gramsciana es la consideración de ésta como "deber ser", norma de vida, limitación que conscientemente se asume y acepta, como una conciencia externa que se hace mía, interior, propia.[64]

En el capítulo anterior hablábamos de que en la relación teoría práctica la política correspondía a ésta y la disciplina, la responsabilidad y la organización a la primera. Ahora queremos incluir estas tres cualidades-características al interior de la práctica política. En efecto, la disciplina es, para nuestro autor, una asimilación consciente y lúcida, en la práctica, de las directrices a seguir por parte del partido; gracias a la disciplina encuentra la masa su voluntad colectiva y es esta actividad colectiva la que exige una responsabilidad política coherente, capaz de llevar a término los planes trazados. Una lucha política sin disciplina y sin responsabilidad, sin la capacidad del militante de renunciar a las propias arbitrariedades, está destinada al fracaso.[65]

Pero, es en la organización en donde la política encuentra su real metodología; organización no sólo necesaria como estrategia inmediata sino como programa de acción, como unidad programático-orgánica en torno a una finalidad común. Aquí el intelectual encuentra también su razón de ser. El será "intelectual orgánico" en la medida en que sea capaz no solamente de organizar en forma mecánica a la masa sino de darle un programa teórico-práctico para su puesta en ejecución. Organización, pues, como programa, planeación eficaz, centralización democrática, disciplina y responsabilidad unidas. La política, así entendida, le da a la masa la posibilidad de llegar al poder y, al mismo tiempo, le facilita su autocomprensión y capacidad hegemónica.

2.2. EL PARTIDO POLITICO GRAMSCIANO

Expresión típica de la concepción política gramsciana lo es el partido. A él ha dedicado nuestro autor largas reflexiones, muchos escritos

63) Q 1579. Esta capacidad de distinguir entre ambos factores dentro de la lucha política ha hecho famosos tanto a Gramsci como a Mao-Tse-Tung. Sobre la coincidencia entre ambos ver Macciocchi, M.A., *Pour Gramsci*, cit., págs. 234-248.
64) Recordar Q 1385, 1578.
65) Releer Q 750, 1706, 1537.

–antes y en la cárcel– y, sobre todo, una militancia y participación activas dignas de consideración.[66]

Dos son los filones en torno a los cuales podemos organizar la idea que Gramsci tiene del partido: sus funciones y el considerarlo como "Príncipe" de la sociedad contemporánea en íntima conexión con Machiavelli.

2.2.1. *Las dos funciones del partido*

Recordemos que nuestro autor consideraba al partido bajo dos aspectos: como organización práctica o como ideología general, aspectos que nosotros agrupamos en una doble función, al interior y al exterior del mismo partido.[67]

•*La función interna*

Cualquier organización política, como en este caso el partido, se ve necesitada de una estructura programática interna, de una infraestructura capaz de hacer operativos los planes y efectivos los intentos. La necesidad de esta eficacia exige plantearse la cuestión de la autoridad al interno de la organización.

Gramsci intuye que fácilmente su partido político puede caer en la burocratización exagerada, en la tiranía de parte de los líderes, en las medidas represivas y reaccionarias por obra y gracia del vértice. Todas estas características componen el "centralismo burocrático" del que es vivo ejemplo la Iglesia Católica[68] y que en ninguna forma constituye un "centralismo orgánico" como ella lo quiere presentar. A esta actitud nuestro autor opone el "centralismo democrático" que sí es verdaderamente orgánico pues es capaz de adecuarse a la realidad en movimiento, de equilibrar los impulsos de la base con las directivas de la superioridad, de insertarse continuamente en los elementos que surgen de lo profundo de la masa, de asegurar la acumulación y la continuidad de las más diversas experiencias. El centralismo democrático, como lo vimos en el capítulo pasado, ofrece una fórmula elástica que puede adaptarse a las más diversas necesidades y que exige la unidad entre teoría y práctica, intelectuales y masa.[69]

66) Ver nuestro segundo capítulo en el que analizamos el paso de Gramsci del PSI a la fundación del PCI. Más adelante veremos el núcleo de las diferencias entre nuestro autor y Bordiga en lo que a nuestro tema se refiere. Mucho ayuda en este punto el trabajo de Bonomi, G., *Partito e rivoluzione in Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1973.
67) Q 1352-1353.
68) Q 1633-1634.
69) *Idem.*

Este centralismo democrático exige un supuesto fundamental como bien lo afirma Guibal: ". . . que todos los miembros de la organización son miembros activos y responsables, que todos son intelectuales en la medida en que participan en la vida intelectual colectiva".[70]

De esta forma, el centralismo democrático aparece como un *ethos* que garantiza las funciones del partido; la base de éste, la masa, no esperará a que el dirigente tome la decisión sino que en ausencia del grupo al vértice todos obrarán como si éste no existiera. Las posturas gramscianas aquí reseñadas, aparentemente contradictorias, serán analizadas en el próximo capítulo.

•*La función externa*

Aunque en el siguiente apartado de este capítulo estudiaremos la relación entre el partido, los intelectuales y la masa podemos desde ahora incursionar en algunas reflexiones sobre la función *ad extra* de aquél una vez vista su acción organizativa *ad intra.*

El partido, difusor de una nueva ideología, de una diversa Weltanschauung basada en la filosofía de la praxis es la "vanguardia de cualquier movimiento histórico progresivo",[71] representando al grupo dirigente es capaz de crear hombres que, a su vez, dirijan las sociedades civil y política a las que dotarán de fundamentos teóricos y organizativos.[72]

El futuro del partido político depende directamente de su trabajo externo y en este punto Gramsci es extremadamente lógico al hablar de las relaciones entre partido y clase. En efecto, sostiene que cualquier partido es una "nomenclatura de clase" y que si es cierto que el partido político –comunista– se propone anular la división de clases, "su perfección y cumplimiento consiste, justamente, en no existir más pues ya no existen las clases de las que es expresión".[73]

La función externa se extiende no solamente a unas determinadas clases sociales sino a la nación entera a la que además de llevar la nueva visión del mundo le brindará modernización y actual civilización. En el pensamiento de nuestro autor "el partido debe y no puede no ser el proclamador y el organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional-popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna".[74]

70) Guibal, F., *Gramsci: filosofía . . .*, cit., pág. 268.
71) Q 1236.
72) Q 387.
73) Q 1733.
74) Q 1560.

De esta forma, las funciones interna y externa del partido podrían ser llamadas, con otras palabras, función político-organizativa e ideológico-transformativa. La unidad política e ideológica en su interior harán de él una institución orgánicamente ligada al proletariado y, por ende, revolucionaria. Gramsci quiere ver toda esta imagen ideal realizada en el partido comunista. Sin embargo, es necesario que analicemos qué tanto del "Príncipe" de Machiavelli está presente en el partido comunista de nuestro autor. Veamos.

2.2.2. *El partido: "Príncipe" de la sociedad contemporánea*

El interés de Gramsci por la obra de Machiavelli data desde sus épocas de estudiante en la Universidad de Turín. Es bien sabido que los profesores Cosmo, Bartoli y Pastore aconsejaban a nuestro autor el estudio asiduo del florentino y el mismo Gramsci así lo atestigua en una de sus cartas de la cárcel. [75]

La afición juvenil y universitaria se ve confirmada ampliamente en los años carcelarios. Recordemos que, de acuerdo con lo que hemos visto sobre el partido político gramsciano, la reforma intelectual y moral juntamente con la formación de una voluntad colectiva nacional-popular son los dos puntos fundamentales de su programa político. Con estos dos criterios, nuestro autor se acerca a la obra de Machiavelli individuando en él dos filones de investigación. Por una parte, la afirmación implícita de que la política es una actividad independiente y autónoma, con sus principios y leyes diferentes de los planteamientos de la moral y la religión, por ejemplo, y que lleva a una nueva visión del mundo, a una "reforma intelectual y moral". Por otro lado, el contenido práctico e inmediato de la actividad del "Príncipe", entendido éste como símbolo de esa voluntad colectiva nacional-popular.

La doble interpretación gramsciana de Machiavelli busca colocar a éste en estrecha articulación con la filosofía de Marx y la práctica de Lenin. [76] En efecto, el florentino es un filósofo de la praxis como Marx [77] y está más cercano a las posiciones hegemónicas de Lenin que a las antijacobinistas de Sorel. [78]

Además, y siempre dentro del interés de Gramsci por la formación de esta voluntad colectiva, nuestro autor llama al "Príncipe" un "mito" en el sentido soreliano del término; es decir, se entiende ese concepto como una ideología política que se presenta no en forma de fría utopía o de raciocinio doctrinario, sino como una creación de fantasía concre-

75) LC 412. Sobre la relación entre Gramsci y Machiavelli ver Sanguinetti, F., *Gramsci e Machiavelli,* Laterza, Bari 1981 y Laso Prieto, J.M., *Introducción al pensamiento de Gramsci,* Ayuso, Madrid 1973.
76) Tal es la tesis de Sanguinetti, F., *Gramsci e Machiavelli,* cit.
77) Q 657, 431.
78) Q 1923, 1929, 1556-1557.

ta que opera sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar una voluntad colectiva.[79]

Pues bien, el análisis que dedica Gramsci a la obra de Machiavelli debe considerarse estrictamente bajo la óptica del poder. Nuestro autor intuye que la política tiene necesidad no sólo de acciones prácticas sino de fundamentos teóricos. La obra revolucionaria de Lenin no sería tal sin el aporte teórico de Marx; pero el pensamiento de éste permanecería estéril sin la eficacia de aquél. Es esta doble cualidad teórico-práctica que Gramsci encuentra en la figura maquiavélica del "Príncipe": un hombre capaz de analizar teóricamente la situación histórica pero hábil también —dadas las condiciones italianas de la época, siglo XVI— para influir activamente como consejero. Ahora el "Príncipe" no será un hombre individual sino uno colectivo, el partido, capaz de unificar los aspectos teórico-prácticos de la política. En la medida en que la filosofía de la praxis sea poseída por el príncipe colectivo, éste tendrá validez teórico-práctica, y en el grado en que él esté inserto en la masa encontrará su idoneidad práctico-política.

¿Hasta qué punto las reflexiones gramscianas sobre el partido quedan en un mero optimismo utópico? ¿Existe un riesgo de continuar en la línea del "estatalismo" establecido, indudablemente, por Machiavelli pese a sus buenos deseos de unificación italiana? Interrogantes que intentaremos resolver en el próximo capítulo.

2.3. LA NECESIDAD DE ADAPTACION DE LA LUCHA POLITICA

La actuación teórico-práctica del partido tiende a un solo fin: la conquista del poder llevando al proletariado a su conversión en clase dirigente. Esta lucha revolucionaria no puede ser espontaneísta y a-orgánica; exige disciplina y responsabilidad militantes pero, principalmente, un método capaz de hacer efectivo el intento.

Los términos que nuestro autor esgrime para expresar una metodología revolucionaria son múltiples; además de los ya observados como guerra de movimiento y de posiciones[80] Gramsci habla de la necesidad de analizar correctamente las "relaciones de fuerza en contraste".[81] El sustantivo "revolución" viene diversamente adjetivado: ella puede ser "pasiva" o "revolución sin revolución"[82] o "revolución restauración";[83] también es "permanente" en dos acepciones, marxista-leninista o trotskysta.[84] Asimismo, nuestro autor invita a distinguir

79) Q 1307-1309, 1555-1557. Sobre la relación entre Gramsci y Sorel ver Goisis, G., "Gramsci e Sorel", en AA.VV., *Antonio Gramsci: il pensiero teorico . . .*, II, cit., págs. 70-90.
80) Q 122, 865-866.
81) Q 1615.
82) Q 41.
83) Q 957.
84) Q 1595-1596. La primera acepción encontraría en la elaboración del concepto de hegemonía su última formulación, mientras que la posición de Trosky sería economicista. Ver también Q 1235.

los movimientos orgánicos de los coyunturales en el estudio de una estructura [85] y a fijar el momento "catártico" como punto de partida para toda la filosofía de la praxis. [86]

Todas estas expresiones son partes de un todo en el que nuestro autor se muestra hábil en el intento de aplicar a cada situación concreta la experiencia y bagajes teóricos que ha observado en otras latitudes. En esta línea de pensamiento podrá afirmarse que "no se puede escoger la forma de guerra que se quiere" [87] sino la forma de guerra que más convenga a las situaciones históricas dadas.

La actitud gramsciana tiene su origen en una respuesta a la invitación de Lenin para "digerir" la experiencia rusa. Así es. Gramsci fue –quizá el único del tiempo– un dirigente comunista consciente de que lo sucedido en la revolución rusa no tenía que ser aplicado, forzosamente, en Occidente de forma mecánica. Tal toma de postura contrastaba con el clima reinante en los partidos comunistas de Europa de considerar a la URSS como un paradigma indiscutible en cuyo ejemplo deberían basarse las demás revoluciones. El mismo Lenin había hecho la invitación mencionada en noviembre de 1922 durante su participación al IV Congreso de la Internacional Comunista. [88]

Así pues, encontramos un Gramsci profundamente realista, preocupado por hacer de la política, en ensamble con Machiavelli, el arte de lo factible. A la pasión fundamental de desengañar a los gobernados mostrándoles la necesidad de la revolución, hay que añadir el rigor metodológico, inteligente, de los medios a utilizar. No bastaba solamente el qué hacer sino el cómo hacerlo. Tal es la tarea del partido y, en su interior, de los intelectuales quienes se caracterizarán por su capacidad para aprovechar las situaciones de crisis que hagan posible terminar con el bloque histórico dominante creando uno nuevo. [89]

La lucha política con el partido como vanguardia buscará, a través de la lucidez teórica y la adecuación práctica, la toma del poder. Aquí, sin embargo, no termina ese proceso. El poder habrá que conservarlo, inclusive si es necesario, con la misma fuerza, de ahí que el partido tendrá que actuar como policía si las condiciones así lo exigen. Se trata, pues, de una cuestión de hegemonía. Analicemos tal concepto. [90]

85) Q 1579. La mayor elaboración del análisis coyuntural hay que atribuírsela a Mao-Tse-Tung, *Las contradicciones*, Grijalbo, México 1969.
86) Por "Catarsis" entiende Gramsci "el pasaje del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, es decir, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres", Q 1244, pasaje que es también de lo objetivo a lo subjetivo, o de la necesidad a la libertad.
87) Q 1614.
88) Q 1468.
89) Portelli, H., *Gramsci et le bloc historique*, cit., págs. 121ss.
90) El "frente único" de los comunistas del tiempo fue aplicado en Italia por Gramsci dentro de esta perspectiva estratégica. Ver SFON 481, 497-498.

2.4. LA HEGEMONIA COMO IDEAL DE EXPRESION CONSENSUAL

Un primer problema al que nos enfrentamos, de orden filológico-histórico, es encontrar la procedencia del término hegemonía. ¿De dónde lo toma nuestro autor? Normalmente se ha afirmado que Gramsci aplica la expresión leninista de "dictadura del proletariado" al suyo de "hegemonía", aunque estudios recientes encuentran su origen en intereses no estrictamente políticos sino lingüísticos. [91]

Ciertamente, estamos ante uno de los conceptos más complejos del pensamiento gramsciano no solamente por los variados influjos y el desarrollo que en él se descubren sino por la multiplicidad de significados que brinda. Una primera observación es que "hegemonía" y "dirección" se exhiben como conceptos sinónimos que implican un "dominio" en menor grado; [92] una segunda anotación se refiere a la amplia adjetivación que nuestro autor hace del término: (hegemonía-dirección) "política", "político-intelectual", "político-cultural", "social", "político-social", "civil", "intelectual, moral y política", "política y moral", "intelectual y moral", "ético-política". [93]

Irrumpe como adjetivo más recurrente el de "política" para calificar a la hegemonía y no en balde. En este sentido, resulta claro que el contenido esencial y constante de ella estriba, precisamente, en su ser-política (en el sentido integrador de la palabra que tiene para Gramsci y que analizamos con anterioridad); las variaciones terminológicas reseñadas posibilitan la comprensión del interés gramsciano por alargar los perímetros de influencia de su concepto y explicitar que la dirección ejercida por una clase influye en toda la trama social con la variedad de sus instancias.

Sin embargo, el "topos" en donde se coloca la hegemonía sigue siendo la sociedad civil y no la sociedad política. [94] Es decir, no porque la hegemonía sea principalmente "política" debe estar situada en la sociedad "política" o Estado; esta situación vendría a reducir su campo de acción ya que ella no es sólo coerción (estatal) sino prioritariamente consenso (civil). En este sentido y volviendo a la diferencia de connotaciones del término, la sociedad política tenderá a desaparecer al no ser ya necesaria la coerción, mas la hegemonía política no lo hará pues siempre será necesario el consenso. ¿Qué significa este consenso?

91) La primera tesis es sostenida por Gruppi, L., *Il concetto di egemonia in Gramsci,* Riuniti, Roma 1972, pág. 9; la segunda es afirmada por Lo Piparo, F., *Lingua, intellettuali . . .,* cit., pág. 106, Buci – Glucksmann, Ch., *Gramsci et l'Etat,* cit., págs. 209-235, y, sobre todo, Francioni, G., *L'Officina gramsciana,* Bibliopolis, Napoli 1984, págs. 154ss.
92) Q 41.
93) *Idem.,* Q 317, 703, 1007, 789, 973, 2010, 1211, 2010, 1236, respectivamente.
94) Ojalá que el amable lector no se confunda y recuerde que la palabra política tiene en Gramsci varias connotaciones, sobre todo, una negativa y otra positiva.

A reserva de comentarlo más ampliamente en el capítulo dedicado a la evaluación final, clarifiquemos algunas de sus características. Fundamentalmente, consenso es obediencia. Es decir, la masa debe obedecer las consignas del partido; como los soldados aceptan las disposiciones de sus superiores, muchas veces incluso contra las propias convicciones, así la masa integra a su actividad las prescripciones emanadas del vértice partidista. Sin embargo, más allá de esta acepción "negativa", consenso significa también el que cada uno de los miembros de la masa llega a programar el ambiente en que se mueve y la propia vida como lo hacen los jefes del partido, ejemplos a imitar. Hay un espíritu de heroísmo titánico encarnado en un grupo de individuos que avanzan hacia la colectividad, que construyen el "nosotros" a través de tiempos largos y difíciles, de resultados exiguos.

Todo este planteamiento gramsciano indica una óptica de la revolución que no hay que dejar pasar de largo. El hecho de que la hegemonía política se dé en el terreno de la sociedad civil y, por lo mismo, en el seno de la superestructura, está indicando el tipo de revolución que se quiere conseguir y, sobre todo, que busca permanecer en el tiempo. No se tratará a la larga –aunque nunca se ha descartado la violencia como medio de lucha– de una toma de poder a través de la fuerza de la coerción sino del consenso, esto es, de una verdad que es aceptada por todos los grupos sociales, de una reforma intelectual y moral que convence, que es capaz de ganar adeptos por la bondad política de sus pronunciamientos.

Otro elemento, igualmente importante y digno de ser resaltado, es el carácter totalizante de la hegemonía que le proporciona su índole ética.[95]

En efecto, la hegemonía garantiza una unidad de todos los grupos sociales difícil de conseguir en cualquier otro bloque histórico pues está basada en la carga moral que asume el proletariado para la conducción de toda la sociedad; él será ahora la clase dominante, reformada intelectual y moralmente, capaz de albergar en su seno a las demás clases o grupos sociales.

Así entendidas las cosas, la hegemonía aparece también como un principio de conducta de un agente social para otro; ahora bien, esta postura de situarse como ejemplo tiene sus bases en que Gramsci considera a la hegemonía como un proceso en desarrollo que llega a la supremacía una vez que ha derrotado otras corrientes y adquiere, entonces, prestigio en todas las capas sociales.[96]

95) Nardone, G., *Il pensiero di . . .*, cit., págs. 133ss. y Vigna. C. "Gramsci e la egemonia. Una interpretazione metapolitica, en AA.VV., *Antonio Gramsci: il pensiero teorico . . .*, I, cit., págs. 11-69.
96) Q 2010; ON 69-70: "el prestigio es la más eficaz de las dictaduras". Sobre la identificación en Gramsci de los términos "prestigio y "hegemonía" ver Lo Piparo, F., *Lingua, intellettuali . . .*, cit., págs. 135ss.

Un último aspecto, no menos significativo que los anteriores, lo constituye el carácter unificador que la hegemonía posee. Ella es una prueba más de que es posible unificar la estructura con la superestructura, lo objetivo con lo subjetivo, el pensar individual y el actuar colectivo, la teoría y la práctica, en una palabra, los intelectuales y la masa. La hegemonía es el punto de llegada de una acción política de la masa sabiamente conducida por el aporte teórico de los intelectuales, aunque de esto nos ocuparemos a continuación.

Necesario es decir, no obstante, que una labor plena y efectiva de consenso por parte del proletariado hacia las demás clases sociales implica por fuerza el que aquél sea la clase dominante al interior del bloque histórico. Es decir, si bien es cierto que el proceso hegemónico se inicia desde que la masa va tomando conciencia de sí misma, va constituyendo su propia visión del mundo y la hace atractiva, la "vende" favorablemente a los demás grupos sociales, el consenso se intentará desde una posición, militarmente hablando, ventajosa. El partido político, en el caso de no lograr el consenso en algunos grupos, deberá actuar como policía dado que sería ilusorio suponer que este consenso se logra de un día para otro sin mediar en su conformación un largo proceso en el que no se pueden descartar algunas acciones policíaco-coercitivas de su parte.[97]

2.5. EL INFLUJO POLITICO DE LENIN

No podemos concluir el presente apartado dedicado a examinar el MC de nuestro autor sin mencionar, aunque sea de paso y ya lo hayamos insinuado en anteriores capítulos, la gran influencia que el político ruso tiene en Gramsci.[98]

Ciertamente, establecer qué grado de ascendencia tiene Lenin en nuestro autor es cosa difícil y ha provocado muchas discusiones entre los gramsciólogos, sobre todo después de la consagración que Togliatti hizo de Gramsci como "leninista".[99] A raíz de esta afirmación tan autorizada se formaron dos bandos: unos que ven en nuestro autor un mero repetidor mecánico del revolucionario ruso y otros que lo colocan como un superador del mismo.[100] De cualquier forma, la relación

97) Q 1620-1621, 1691-1692. Definiciones de "consenso" se encuentran en Q 1771, 3179.
98) Sobre el leninismo de Gramsci ver Gruppi, L., *Il concetto di egemonia . . .*, cit., págs. 150-153; Festa, S., *Gramsci*, cit., págs. 263-272; Orfei, R., *Antonio Gramsci: coscienza critica del marxismo*, Relazioni sociali, Varese 1965, págs. 111ss.
99) Entre otras obras del amigo de Gramsci ver Togliatti, P., *Gramsci e il leninismo*, cit., págs. 15-35.
100) Entre los primeros Ottino, C.L., *Concetti fondamentali nella teoria politica di Antonio Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1956; de los segundos destacan Cicerchia, C., "Rapporto col leninismo e il problema della revoluzione italiana", en *La città futura . . .*, cit., págs. 17-43 y Cerroni, U., *Lessico gramsciano*, Riuniti, Roma 1978, págs. 101ss. Por su parte, Pinon, F., "Tras la huella de la filosofía de Gramsci", en *Críticas de economía política*, 18-19, (1980), pág. 203 sostiene que es injusto afirmar que Togliatti hace de Gramsci un mero alumno mecánico de Lenin.

con Lenin es clara. Tratemos de analizarla brevemente desde el punto de vista político, que es el que nos ocupa, sin entrar en las posibles relaciones teórico-filosóficas de ambos.[101]

Es un hecho indudable que nuestro autor dedicó muchos de sus artículos anteriores a la cárcel a la figura leninista y que gran parte de su actividad política se centró en torno a la revolución rusa como un nuevo fenómeno que aparecía ante los ojos de los marxistas del tiempo dando valor práctico a la teoría que ya sostenían. El marxismo era efectivo y había que evaluar sus resultados revolucionarios. No olvidemos que Gramsci reside en Rusia durante 1922 y trabaja activamente para el "Komitern" en 1923.[102]

Un primer elemento de contacto entre ambos pensadores y políticos es el de considerar a la revolución como posible en la medida en que la clase obrera pase a ser clase dirigente, en el grado en que ella logre alianzas efectivas con los campesinos y esto a nivel internacional. Al plantearse la posibilidad de una revolución violenta o la toma del poder a través de la vía democrática, los dos optan por la primera seguros de que las condiciones político-económicas de su tiempo así lo exigían.

Al tratar temas como el de la hegemonía y el Estado la vinculación es evidente entre los dos autores. La clase obrera es la encargada de hegemonizar la sociedad, entendiendo este proceso como dictadura del proletariado o como dirección y dominio consensual. El Estado, por su parte, necesario en el período de construcción del socialismo tenderá a desaparecer una vez que sean innecesarias sus medidas coercitivas.[103]

Otro punto en común, más conectado con nuestro tema, es el relativo a la función de los intelectuales; ella se coloca siempre como algo análogo a la formación de las ideologías y superestructuras, es decir, todas forman parte del bloque histórico con un especial encargo de buscar esa famosa reforma intelectual y moral. Sin embargo, mientras el intelectual leniniano debe poseer habilidad científica y dar forma a la masa, el gramsciano no "comunica" ciencia sino que es un pedagogo que ayuda a la masa a formarse. De una impostación más teórica por parte de Lenin se pasa a una pedagógica en Gramsci.[104]

Uno de los fundamentos de todo el pensamiento leninista lo constituye la doctrina sobre el partido, con la que nuestro autor concuerda

101) Orfei, R., *Antonio Gramsci: coscienza . . .*, cit., pág. 111, afirma que la superación que Gramsci hace de Lenin se da en el terreno teórico llamando a éste un "pésimo filósofo".
102) Para no cansar al lector con demasiadas citas ver Cicerchia, C., *Rapporto col leninismo . . .*, cit., pág. 17-43 quien presenta un excelente resumen de las reflexiones juveniles sobre Lenin.
103) Ver Martinelli, J.M., "Notas sobre el Estado en Gramsci y Lenin", en *Teoría y Política*, 2. (1980), págs. 21-33.
104) No obstante esta "positividad" gramsciana en relación a Lenin, véanse nuestras críticas a Gramsci en el próximo capítulo.

también en varios aspectos. Sin la guía del mismo no se alcanza el poder y no se construye uno nuevo; la clase revolucionaria, para ambos, se organiza en partido para poder hacer del Estado un instrumento de la propia acción revolucionaria. La grande originalidad gramsciana consiste en haber dado a la doctrina leninista del partido político una forma concreta y adecuada para la realidad italiana que pasa a adquirir carta de ciudadanía en esa historia. Hablando precisamente de la conexión entre Gramsci y Lenin en el concepto de partido, Togliatti llega a decir la ya famosa frase: "El partido es un 'intelectual colectivo' porque una clase subalterna que quiere afirmar su propia hegemonía y llegar a la conquista del poder no llega allí espontáneamente, sin una dirección".[105]

Creemos que, en definitiva, lo que nuestro autor busca en Lenin es una orientación decididamente política e histórica para llevar a la práctica la filosofía del marxismo y en él la encuentra. El político ruso será para Gramsci el pensador práctico, razonable, capaz de concretizar históricamente el proyecto comunista. Recordemos que, para nuestro autor, así como Cristo y San Pablo son importantes para la historia del cristianismo, así Marx y Lenin lo son para el marxismo vivo en cuanto ellos expresan las dos vertientes necesarias en la construcción de la historia: pensamiento y acción.[106]

Por último, y como lo afirma Tamburrano, creemos que el vínculo más profundo entre Gramsci y Lenin estriba en que ambos estaban covencidos de que no existen políticas justas en sí o adecuadas en abstracto, sino válidas en la medida en que responden a las situaciones concretas en las que se trabaja. Adaptar la doctrina a la realidad y no a la inversa.[107]

3. LA RELACION CRATICA ENTRE LOS INTELECTUALES Y LA MASA

3.1. LA UNION INTELECTUALES-MASA COMO EXPRESION DE LA "VERDADERA POLITICA"

Hemos ya señalado que en Gramsci se dan dos acepciones del término política: una negativa y otra positiva. La primera connota autoritarismo, coerción y se manifiesta, fundamentalmente, en la sociedad política o aparato estatal. A la vez, abundan en los escritos juveniles de nuestro autor consideraciones en las que se critican instituciones políticas burguesas que intentan reformas económicas basadas

105) Togliatti, P., *Gramsci e il leninismo,* cit., pág. 438.
106) Q 882.
107) Tamburrano, G., "Fasi di sviluppo del pensiero politico di Gramsci", en *La città futura . . .,* cit., pág. 47-48.

en medidas autoritarias. En la utopía gramsciana tal forma de política desaparecerá por su propio proceso pues supone, gracias a ese autoritarismo, una separación y progresivo alejamiento entre intelectuales y masa. Esta unidad viene a ser el presupuesto para la política en sentido puro y positivo.

Si los intelectuales no están unidos a la masa su política no será activa reduciéndola a un mero juego verbal, lucha de escritorio. Su mismo bagaje teórico –filosofía de la praxis– exige no solamente el contacto con la acción (la masa) sino su plena inserción en ella. Es de esta manera que los intelectuales pueden llamarse "orgánicos", es decir, ligados como formando parte de un mismo organismo con la masa. Ella, por su parte, caería en un activismo estéril, sin metas ni objetivos claros si no se deja guiar por ellos. En esta perspectiva, la acción política de la masa necesita de un programa organizativo que sólo los intelectuales le pueden brindar. Al igual que ellos, entonces, la masa podría ser llamada "masa orgánica" –aunque Gramsci jamás lo hace– para expresar la necesidad de su unidad orgánica con los intelectuales. Esta unidad de ambos se dará sólo en el partido, único capaz de garantizar una "verdadera política", no autoritaria sino consensual, reflejo de una voluntad colectiva, no individual.

Por otra parte, los aspectos englobante e intermediario de la verdadera política quedarán garantizados a través de la mencionada unidad; no únicamente porque la política no encuentra su razón de ser si no abarca todos los estratos y grupos de la sociedad, sino porque acción política y fundamento teórico no pueden considerarse separadamente. Tal separación viene superada por el nexo intelectuales-masa que expresa, a su vez, la unidad entre teoría y práctica.

En esta interpretación, la política en sentido positivo o verdadero viene a identificarse con el objetivo final gramsciano: la praxis. Esta, lo veíamos en el capítulo anterior, no significa solamente "práctica" para Gramsci ni tampoco, exclusivamente, "teoría": es la ligazón entre ambas. Igualmente acontece con la política que ni es patrimonio exclusivo de la masa pero tampoco de los intelectuales; ni mera militancia activa ni sola reflexión teórica.

Ahora bien, en la relación unitaria intelectuales-masa existe un aspecto de trasfondo ético que no debemos dejar pasar de largo y es el que hemos llamado "norma de vida" o política como "deber ser". Así, cuando nuestro autor habla de una reforma moral de la sociedad no debemos restringir tal fenómeno a la superación de la corrupción en las instancias burocráticas del gobierno o en las relaciones autoridad-súbdito. Reforma moral implica ser consciente de la pertenencia a un programa organizativo con una finalidad determinada; abandonando lo individual, con los sacrificios que esto implica, se podrá llegar a la voluntad colectiva, ideal a conseguir. La política, así concebida, no será un pasatiempo ni siquiera una profesión; ella compromete la vida

toda y exige una dedicación absoluta. Intelectuales y masa, juntos, encuentran en ella no sólo una estrategia de lucha sino un valor más profundo, una norma de vida, pauta de actuación.

3.2. LOS INTELECTUALES ENCUENTRAN EN EL MC LA REALIZACION PLENA DE SU FUNCION

Al interior de las relaciones unitarias intelectuales-masa: ¿qué función desempeñan los primeros a nivel crático? Esta función será no solamente *una* posibilidad para la realización de los intelectuales sino *su única* posibilidad. Es decir, si ellos no logran unificarse con la masa en el terreno de lo crático no tienen razón de ser.

El trabajo político de los intelectuales, al igual que el de la masa, se dará preferentemente en el seno del partido, como lo veremos más adelante. Otra forma de considerar esta actividad la hallamos en los llamados "intelectuales funcionarios" [108] de las superestructuras; en ella, como lo recordaremos seguramente, no están situados únicamente los aspectos ideológicos –en el sentido positivo de la palabra– sino también los políticos. Los intelectuales son funcionarios, precisamente, en cuanto organizadores políticos. Deben organizar las funciones económicas de la sociedad, prioritariamente en las fábricas dados sus grandes conocimientos técnicos. Organizan y dan forma coherente a los intentos políticos de la masa por lograr determinadas reivindicaciones; solamente así se puede entender el que lleguen a crear una nueva visión del mundo: orientarán a las masas a ser conscientes de las verdaderas necesidades por las que hay que luchar. Con esta organización, favorecen el consenso espontáneo de toda la socidad pues ésta comenzará a ver los frutos de la reforma intelectual y moral en el campo político. Garantizan, en la medida de lo posible y a veces con la exigencia de la coerción, la disciplina social entre los grupos que no quieren aceptar el cambio o que se oponen a las directrices de la clase subalterna convertida ahora en clase dirigente. De este proletariado son los intelectuales sus funcionarios.

Por otra parte, la organización política conlleva necesariamente otro concepto: la dirección política. Es aquí, en la función de dirigentes, en donde los intelectuales se realizan plenamente en cuanto tales. Una organización puede quedarse en el momento de la mera planeación si no hay quien dirija a la masa para poner en práctica tal programación. La masa, entonces, precisa de la dirección de los intelectuales, de su conducción política. Pero a la vez, y esto es lo más importante para nuestro autor, en el momento de dirigir a la masa los intelectuales enfrentan el reto, del que ya hemos hablado, de hacer válida la filosofía de la praxis, de comprobar con la práctica sus planteamientos teóricos.

108) Q 1518.

No basta, pues, "ilustrar" a la masa con meros contenidos especulativos, ni siquiera acompañarla románticamente en medio de sus vicisitudes. Hay que dirigirla. Diversas imágenes de intelectuales-dirigentes encontramos en Gramsci: los oficiales superiores del ejército, los ingenieros y directores de las fábricas, los creadores y representantes de una escuela filosófica, etc.

Una última precisión, siempre en el terreno de lo crático, es que los intelectuales realizan plenamente su función en cuanto crean nuevos intelectuales. A éstos los encontrarán no en las instituciones académicas –aunque Gramsci nunca descarta que pueden y deben ser "ganados" algunos de esos intelectuales– sino en el proletariado, en la clase a la que se ligan orgánicamente. Ahora la relación entre intelectuales y masa no se pone en términos de organización y dirección; asume categorías de paternidad-filiación. Los intelectuales engendran nuevos intelectuales en la masa y los van educando con la filosofía de la praxis y la militancia política, elementos que, como lo hemos visto, forman un todo dialéctico.

3.3. LA MASA ENCUENTRA SU ESENCIA AL LLEGAR AL MC

En el capítulo tercero de nuestra investigación, al estudiar el ME de Gramsci, veíamos de qué manera los intelectuales aparecían como la anticipación de un estrato cultural al que la masa debía llegar; eran un ideal a imitar, poseían unos conocimientos y un bagaje cultural que la masa debía hacer propios también. Allí mismo anotábamos que uno de los componentes esenciales de la masa era una visión del mundo supersticiosa, "terrestre", ausente de crítica a la que se oponía la visión del mundo de los intelectuales orgánicos: coherente, sistemática, moderna, crítica.

Pues bien, para que la masa deje de ser masa y se convierta en "base" –de acuerdo con nuestra terminología– necesita en opinión de nuestro autor, no sólo adquirir nuevos conocimientos o una diversa visión del mundo sino un actuar que corresponda a esa nueva "Weltanschauung". Es decir, de sus características caóticas, de dispersión, de pasividad política debe pasar a la militancia activa, a la organización programática, a la unidad.

A esta ausencia de actividad política, como elemento negativo de la masa, se opone la voluntad colectiva como dato positivo. La masa, en esta perspectiva, pasa a ser sujeto de la historia, actriz de la misma; participa activamente creando la voluntad colectiva y gracias a la reforma intelectual y moral propuesta por los intelectuales llegará a hegemonizar la sociedad. Vemos ahora que, gracias a la política, la masa pasa de ser clase subalterna a clase dirigente, de grupo a-orgánico a grupo organizado y organizador, de individualidades pasivas a colecti-

vidad activa y programática. Esta masa, a través de la política, llegará a poseer la praxis en cuanto capaz de meter en práctica los contenidos teóricos de ella. Y ya sabemos que esta "praxis" es el objetivo final de nuestro autor; una praxis que no es poseída por un grupo reducido de intelectuales de profesión sino por la masa toda.

La militancia política de la masa no es únicamente un medio para la conquista de tal o cual reivindicación; esto equivaldría a dar a la política un contenido restrictivo e inmediatista, pues una vez conseguidas esas reivindicaciones ella sería innecesaria. No. La riqueza de la política para la masa va más allá, es el resultado de un proceso lento, molecular en el que se conforma una personalidad, de ahí que sea precisamente en este terreno en donde la masa encuentra su esencia: voluntad colectiva-para-la-política.

Esta visión "optimista" de la masa no nos da derecho a creer que Gramsci cae en los llamados "populismos" tan conocidos en América Latina.[109] Nuestro autor no imagina que, una vez que la masa ha llegado al poder, el problema político se ha resuelto. Es cierto que una importante batalla se habrá ganado, por ejemplo, contra un régimen dictatorial como lo fue el fascismo del tiempo; pero la guerra aún no se ha vencido. Si la masa, habiendo logrado el poder y –colocándonos siempre en un discurso hegemónico– siendo ahora vértice de la sociedad, debe garantizar el consenso con los demás grupos gracias a los intelectuales y al partido, es porque ella misma está convencida de que el nuevo modo de actuar y de pensar es el mejor.

Y con este planteamiento regresamos de nuevo a la típica unidad gramsciana. Si bien el MC es el *terminus ad quem* al que llega la masa, no olvidemos que el ME fue el *terminus a quo;* es un punto de partida que la masa no ha dejado atrás, olvidado. De ahí que la esencia de la masa no sea solo política sino cultural. Ciertamente, encuentra lo cultural gracias a lo político, en cuanto la práctica política supone y a la vez re-vela el sustrato cultural. La masa es consciente, gracias a la reforma intelectual y moral que ha asumido, de la necesidad de crear una voluntad colectiva que sea factible, viable, operativa. Esta es, en nuestra opinión, una de las principales constantes gramscianas.

3.4. INTELECTUALES-MASA-PARTIDO: UN "PUNCTUM DOLENS" CLASICO

Mencionábamos en el primer capítulo las dificultades a las que tiene que enfrentarse cualquier intelectual para hacer válida en la

109) Por "populismo" entendemos la actitud de algunos gobernantes de "dar al pueblo lo que pida" con la finalidad de ganar su afecto y su voto. No encontramos en Gramsci este deseo. Ver Bottomore, T., *Diccionario* . . ., cit., págs. 593-595.

sociedad su función. Su actividad es considerada, en no pocas ocasiones, como "poco práctica" y hasta su mismo nombre connota significados negativos: un intelectual, por el hecho de ser tal, viviría alejado de la realidad sumido en reflexiones abstractas.

Esas dificultades, normales por así llamarlas, se ven considerablemente aumentadas cuando se estudia la relación entre los intelectuales y el partido con la masa como tercero en discordia, esperando una consideración. Esta problemática ha llegado a ser, en nuestra opinión, un *punctum dolens* no solamente para el marxismo clásico sino para cualquier partido político o movimiento popular.[110] Es decir, tanto los intelectuales como el partido intuyen la necesidad que el uno tiene del otro y en torno a su relación se han suscitado eternas polémicas. En este concierto de disputas la masa espera tradicionalmente –pero no siempre pacientemente– un puesto para hacer oír su música.

Podemos caracterizar en dos vertientes la problemática mencionada. Por una parte, el proletariado y el partido político –aún con tendencias no propiamente "de izquierda"– se muestran hostiles con los intelectuales al considerarlos ambiguos narcisistas ansiosos de éxito y de ser tomados en cuenta. Por otra, y en no pocas ocasiones, los partidos u otras organizaciones políticas instrumentalizan al intelectual utilizándolo para dar prestigio al propio movimiento. Ambos aspectos tienen un mismo hilo conductor: la autonomía o no de los intelectuaes. ¿Y la masa? Analicemos ambos.

3.4.1. *Los intelectuales en el partido*

En este punto, como en tantos otros, la ambigüedad de Gramsci es significativa. Paso a paso la iremos desentrañando. Comencemos con lo menos escabroso.

Recordemos que, para nuestro autor, el partido político debiera estar compuesto por intelectuales y tal afirmación, nos previene, no debe prestarse a broma.[111] Además, aunque no sea una afirmación propiamente gramsciana sino de Togliatti, el partido es un "intelectual colectivo" en cuanto propulsor de una reforma intelectual y moral, agente de la volutad colectiva y garante de la hegemonía proletaria. Entre intelectuales y partido se daría, en esta óptica, una relación directa e íntima.

Por lo que respecta a la función de los intelectuales al interior del partido no hay duda: además de elaborar y difundir la nueva visión

110) Ver Adler, M., *Il Socialismo . . .*, cit. con la introducción de Paggi, L., *Intellettuali, teoria e partito nel marxismo della Seconda Internazionale,* págs. 9-134. Sobre esta problemática en América Latina ver AA.VV., *Los intelectuales políticos,* cit., pág. 85-110.

111) Para no repetir los textos gramscianos ya indicados, remitimos al lector al primer apartado de este capítulo, especialmente al 1.2. "El partido político".

mencionada: los intelectuales más que representantes del partido lo son del grupo socio-económico al que se ligan. El intelectual gramsciano, por eso, sería un "intelectual orgánico del proletariado" y no un "intelectual orgánico del partido".[115]

Creemos que es necesario tener en cuenta, como en todo análisis sincrónico-diacrónico se debe hacer, el contexto en el que tales textos vienen afirmados. Si Gramsci se opone a la autonomía de los intelectuales es porque tiene en mente la imagen negativa de los intelectuales católicos y, principalmente, de Croce, a quienes atribuye un papel poco positivo en la historia de Italia.

Sin embargo, esta no-autonomía clara de los intelectuales no llevaría, por fuerza, a hacer de ellos unas caricaturas o "robots obedientes" que deben seguir sin chistar los dictámenes del partido. Un intelectual "crítico" sería del todo congruente con la mentalidad gramsciana antidogmática que, esperamos, ha quedado de manifiesto a lo largo de toda nuestra disertación.[116] Por otra parte, no olvidemos que la misma filosofía de la praxis, bagaje de los intelectuales, es una filosofía por realizarse, en continuo desarrollo y que encuentra su evolución, justamente, en los momentos críticos de la historia en que teoría y práctica tienden a unificarse, forzándose mutuamente.

Intelectuales gramscianos, pues, que no son autónomos pero tampoco tan dependientes del partido de forma que lleguen a perder la propia personalidad. Si debemos acudir a una imagen de esta problemática la centraremos en la "conciencia"; así como ella pertenece esencialmente a la persona y no puede vivir independiente de ella, también juega un papel crítico importante al orientar la totalidad en la que está inserta. Siguiendo con el parangón podríamos afirmar, como en el caso de las personas, que si queremos conocer la sociedad y el partido que la hegemoniza habrá que conocer su conciencia, es decir, sus intelectuales.

3.4.2. *La masa en el partido*

La problemática de la masa al interior del partido es bien diversa de la que hemos reseñado propia de los intelectuales; no podemos negar que son ellos mismos quienes han suscitado la cuestión –"su" cuestión – ya que muchas veces sienten que pierden presencia en un partido cada vez más dado a un lenguaje "práctico", lejano de los

115) Sin negar la validez del estudio de Totaro sería de desear que acompañara sus afirmaciones con textos gramscianos. Ver éstos no citados por él: Q 1376 y 2041 en los que Gramsci critica la actitud servil de algunos intelectuales con la clase dominante.
116) Sobre el "intelectual crítico" ver Bobbio, N., "Gli intellettuali e il potere", en *Mondoperaio,* 11, (1977), págs. 63ss.

planteamientos abstractos de ellos. Ningún partido político de la actualidad podría llamarse "partido de intelectuales" sin correr el riesgo de perder prestigio entre las izquierdas. Ahora se llaman partidos de masas y ese es el punto a examinar.

Con esta mentalidad el PCI se ha llamado un "partido de masas; [117] enfoquemos nuestro análisis, como primer paso, desde la óptica de la masa. ¿Qué encuentra ella en el partido?

Suponer que solamente halla un espacio adecuado para la conquista de reivindicaciones inmediatas es dar un carácter a la relación masa-partido muy reduccionista y que Gramsci nunca quiso. Los puntos de encuentro son más profundos. Recordemos que uno de los principales obstáculos para la realización de la reforma intelectual y moral, y para la creación de una voluntad colectiva era la desorganización de la masa. Este aspecto, esencial a su desarrollo, es el primero que encuentra la masa en el partido. Ahora bien, ella para organizarse en él deberá tomar ejemplo de la clase obrera pues "el partido comunista es el partido político, históricamente determinado, de la clase obrera revolucionaria"; [118] ella, leemos en el mismo texto, es la guía de la lucha política y, gracias a crueles experiencias, mete su candidatura como vanguardia de la revolución y, por lo mismo, como clase dirigente.

La clase obrera, el proletariado industrial, será el estrato más elevado de la masa y militante por excelencia del partido. Las demás clases tienen cabida en él pero respetando la dirección de la clase obrera. [119]

Es en este punto en donde se pueden enfocar las diferencias entre nuestro autor y otros dirigentes del PSI, Bordiga principalmente, pues ellos concebían al partido como "de todos los trabajadores pasando a ser el partido de ninguno"; [120] mientras para Bordiga el partido era el "órgano" de la clase para Gramsci era "parte" de ella. [121] Así las cosas, la organización de la clase obrera, que aprendió en la fábrica pero que perfecciona en el partido, es un ejemplo para la masa toda.

Otra cosa que encuentra la masa en el partido es la propia conciencia de su posición histórica; él le ayuda, "a través de su acción cultural y de esclarecimiento, a dar expresión orgánica y concreta a sus sentimientos". [122] Véase cómo entre partido e intelectuales hay una equiparación en las funciones que le corresponden, es decir, lo dicho hasta ahora de las relaciones epistémico-cráticas entre intelectuales y masa vale para ilustrar las relaciones entre partido y masa. Así es, si esas re-

117) Togliatti P., *La formazione del gruppo dirigente del PCI nel 1923-1924*, Riuniti, Roma 1974, pág. 32 entre otros muchos textos. Sobre Togliatti y el PCI ver el estudio de Raggioneri. E., *Palmiro Togliatti*. Riuniti, Roma 1976.
118) SFON 133-134. También ON 156-158; CPC 205-206.
119) SFON 522; CPC 250, 498.
120) SFON 6.
121) Tesis 27 de Lyon en CPC 502.
122) ON 99.

laciones entre intelectuales y masa eran dialécticas, lo mismo lo son entre partido y masa. Si bien es cierto que el espontaneísmo propio de ella no es un valor definitivo, también es verdadero que el partido no puede elaborar programas de acción sin tener en cuenta ese movimiento masivo. De aquí que nuestro autor defina el partido como "el resultado de un proceso dialéctico en el que convergen el movimiento espontáneo de las masas revolucionarias y la voluntad organizativa y directiva del centro".[123]

Demos ahora un paso adelante. La masa descubre en el partido organización y conciencia, educación y cohesión, pero: ¿qué relación existe al interior del partido entre el vértice y la base –masa– del mismo, de quienes los intelectuales son mediadores?

Una primera constatación es que Gramsci, realísticamente, sostiene que durante el periodo revolucionario y mientras no se consolide suficientemente éste, permanecerán dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados.[124] Indudablemente la filosofía de la praxis pugnará con todas sus fuerzas por abolir esta diferencia y con ello se opone ya a teorías socialistas-anarquistas que suponen que tal separación desaparece espontánea y automáticamente, ya a ideologías burguesas que consideran esa división como un hecho natural, querido por Dios, ligado a la historia y permanente en ella eternamente. En esta perspectiva cobra importancia el centralismo democrático que hemos estudiado en el que dirigentes y dirigidos conviven dialécticamente empeñados en la construcción del socialismo. Más aún, Gramsci llega a afirmar una frase muy similar a las que hemos escuchado de Paulo Freire en América Latina:

> . . . según la práctica pedagógica la relación entre maestro y discípulo es una relación activa, de correspondencias recíprocas y por lo tanto cada maestro es siempre discípulo y cada discípulo maestro.[125]

A esta relación dialéctica se opone la burocracia y el "carrerismo" propios del PSI y ásperamente criticados por nuestro autor quien, sutilmente, llega a afirmar que entre el PSI y la masa existe solamente un contacto basado en el registro de socios y estado de cuentas.[126] No olvidemos que las mismas críticas antimecanicistas y antiburocráticas las elevó Gramsci contra el PCUS produciéndole profundas diferencias con Togliatti. Nuestro autor estaría con esta actitud del lado de la "masa" internacional comunista en contra del burocratismo soviético de Stalin.

Permítasenos una última palabra, antes de pasar a las conclusiones provisorias de este capítulo, sobre las típicas organizaciones de masas,

123) Carta a Togliatti del 9 de Febrero de 1924 en Toggliatti, P., *La formazione del . . .*, cit., pág. 195.
124) Q 1752ss.
125) Q 1331.
126) SFON 89.

los sindicatos, y los famosos "Consejos de Fábrica" gramscianos, y sus relaciones con el partido político.[127]

Gran similitud se encuentra entre los consejos y los soviets rusos; el mismo Gramsci así lo reconoce.[128] Debemos señalar que a fines del siglo pasado ya existían en las fábricas turinenses las "comisiones internas" de obreros que, en el deseo de nuestro autor, debían transformarse en consejos de fábrica abiertos a todos los trabajadores y no solamente a los que poseían credencial sindical. En este sentido, los consejos organizaban y educaban a todo el proletariado, ayudaban a que los obreros tomaran conciencia de su ser-productores dejando de considerarse como meros asalariados y se presentaban como "escuela de comunismo" desde el punto de vista técnico, administrativo y político".[129] Interesante es el resumen que hace Piotte sobre las funciones de los consejos: posibilitar el aprendizaje del funcionamiento técnico y administrativo de la empresa; dar así un nuevo impulso a la productividad; transformar la mentalidad de las masas de una de clases dependientes a una de clases dirigentes; eliminar la escisión, típica del capitalismo, entre funciones decisionales y funciones meramente ejecutivas.[130] Estos consejos son para nuestro autor la encarnación misma de la revolución, la palestra donde se preparan los dirigentes comunistas para la construcción y dirección de la sociedad nueva; escuela teórico-práctica que otorga el máximo grado académico: pasar a tomar parte activa en la dirección del Partido Comunista.

Por otra parte, las diferencias entre los consejos y el sindicato no son pocas. Este debe respetar los acuerdos y negociaciones hechos con los compradores de la fuerza-trabajo, es decir, los capitalistas; gracias a su forma burocrática, tiende a no dejar que se desencadene la lucha de clases y no puede perder su esencia "legalitaria". Los consejos, por su parte, son la negación de la legalidad burguesa y tienden a desencadenar la guerra clasista a causa de su espontaneidad revolucionaria.[131]

Entre consejos y partido se dan relaciones de poder; es decir, se debe buscar que la mayoría del consejo esté constituida por miembros del partido.[132] Notemos que la misma relación dialéctica existente entre

127) Sobre este tema ver Salvadori, M., *Gramsci e il problema . . .*, cit., pág. 112-138.
128) ON 152; CPC 21. Los "consejos" son resultado y síntesis, también, de otras experiencias similares que se tenían en varias partes del mundo. Ver Spriano, P., *Gramsci e 'l 'Ordine Nuovo,* Riuniti, Roma 1965, págs. 56-80.
129) ON 44-48, 79-84. La expresión "escuela de comunismo" es de Lenin, en *Opere scelte,* 6, Riuniti-Progress, Roma-Mosca 1975, pág. 298.
130) Piotte, J.M., *La pensée politique de Gramsci,* Anthropos, Paris 1970, págs. 263-264.
131) ON 132-134. La visión gramsciana sobre los sindicatos no es tan negativa como pareciera por las frases anteriores. Reconoce en el CGL italiano funciones importantes antes y después de la revolución: disciplina y organiza a las masas, lo cual es una condición necesaria para el triunfo, y coordina, una vez logrado éste, la socialización de la industria. Ver ON 134.
132) ON 60.

los binomios gramscianos se da también en éste; siempre será una relacion de dirección orgánica la que el partido establece y desarrolla con los consejos pues mientras éstos se sitúan en el meollo de la lucha revolucionaria y están en contacto directo con los medios de producción industriales, aquél proporciona un programa orgánico de acción, necesario para los mismos consejos. Detrás de esta unidad se halla, de nuevo, la relación entre teoría –partido– y práctica –consejo–, relación que no es disyuntiva sino implicativa: el partido contiene elementos prácticos así como los consejos desarrollan concepciones teóricas. Aquí se trata de resaltar una función para clarificar el aporte de la otra parte del binomio, es decir, el bagaje teórico del partido ve su cumplimiento, por antonomasia, en la práctica de los consejos y a la inversa lo mismo.

4. CONCLUSIONES PROVISORIAS

4.1. VISION INTEGRADORA, GLOBALIZANTE, DIALECTICA: MC

Creemos que resulte clara la determinación integradora de nuestro autor. Si prestamos atención al contexto histórico en el que se movió, veremos que sus críticas al PSI, a los acontecimientos posteriores a la revolución rusa y, fundamentalmente, al fascismo italiano llevan una marcada connotación antidualista; una de las componentes principales del dualismo es el dogmatismo con sus consecuencias mecanicistas. Gramsci se opone a este fenómeno tratando de integrar en su teoría política todos los elementos que otras visiones del mundo consideraban aisladamente.

La política, así integrada e integradora, va más allá de un simple medio para la conquista del poder. Ella globaliza la vida toda y no se reduce exclusivamente a actividades militantes prácticas de orden partidista.[133] Todas las ciencias sociales tienen su conexión directa con ella y, en el pensamiento de nuestro autor, son dependientes de la misma. "Hacer política", entonces, significa transformar el mundo y en esa actividad se resume toda la filosofía real y está la sustancia misma de la historia.

Esta visión lejos de ser estática presenta un continuo desarrollo y aparece viva y cambiante, en palabras de Gramsci, dialéctica. Ya sea entre intelectuales y partido, ya entre éste y la masa, o entre los consejos y aquél se da una relación de acción recíproca en la que ambos polos se transforman mutuamente. El uno no existe sin el otro; cada cual,

133) Si hemos llamado a esta concepción de la política "MC", no obedece a un mero afán neologista sino que "lo crático" es para nosotros esa política integradora, globalizante y dialéctica, que conlleva la necesidad de arribar a la conquista del poder a través de un proceso hegemónico. Sobra decir cúal es la función del intelectual al interior de esta concepción.

también, refleja el binomio fundamental teoría-práctica que se expresa nítidamente en las relaciones intelectuales-masa.

4.2. REFORMA INTELECTUAL Y MORAL, VOLUNTAD COLECTIVA: OBJETIVOS CRATICOS

Por otra parte, la visión gramsciana de la política, su MC, tiene objetivos precisos pero no limitados: son ambiciosos y con carácter totalizante.

Cuando Gramsci propone una reforma intelectual y moral debemos estar atentos a no caer en el error de juzgar la palabra "reforma" en una acepción reformista; es decir, en este sentido reforma connotaría una leve mutación, no estructural, que no ataca las raíces mismas de la situación que se quiere cambiar. La reforma, para nuestro autor, tiene un carácter revolucionario que exige cambios en el orden económico; si bien el proyecto de Gramsci es superestructural no pensemos que no toca lo estructural o básico de la sociedad. Si su reforma-revolución es intelectual y moral significa que tocará las áreas más íntimas de la sociedad. No se trata de cambiar solamente el exterior sino también el interior. Veamos esta concepción totalizante de la reforma intelectual y moral:

> La filosofía de la praxis presupone todo este pasado cultural, el Renacimiento y la Reforma, la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que está a la base de toda la concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es el coronamiento de todo este movimiento de reforma intelectual y moral . . . [134]

Esta reforma intelectual y moral, por más que sea propuesta y encabezada por los intelectuales y el partido, precisa de una aceptación común, de una voluntad colectiva que la lleve hasta sus últimas consecuencias. Voluntad colectiva, entonces, que lejos de irrumpir en la teoría política gramsciana como un dato abstracto cobra concretización en la reunión de las diversas clases antagónicas. Así como en la persona la voluntad no se desarrolla de un día para otro, así también en la sociedad es un proceso lento, molecular, que va dando pequeños pasos hacia la consolidación de lo colectivo, dejando atrás, día a día, intereses individualistas o sectarios. [135]

Voluntad colectiva, reforma intelectual y moral, dos aspectos del proyecto gramsciano. Detrás de él están la relación íntima entre conocer y querer, conciencia del fin y programa de acción, autodisciplina y ejecución, en definitiva, teoría y práctica.

134) Q 1860.
135) Ver Q 3269.

4.3. LUCIDEZ CRATICA

Lograr la revolución exige no solamente desearla sino planearla con inteligencia; no se puede ser únicamente "pasional" sino también lúcido.

Reiteradamente hemos presentado la intuición de nuestro autor de que lo importante en la lucha revolucionaria no es exclusivamente lograr el poder: hay que conservarlo. Así las cosas, si para llegar a esa conquista debe actuarse con astucia, ayudándose de un claro y concreto programa de acción, la conservación de ese logro reclama la misma lucidez. Esta será crática en la medida en que considere y evalúe todos los aspectos inherentes a la actividad política, elementos que, como ya hemos visto, son prácticos pero también teóricos.

Gramsci, quizá como ningún otro autor marxista, enfatiza esta necesidad de lucidez. No es sólo una claridad metodológica, campo en el que Lenin y Mao son más prolíficos, sino de una nítida percepción de lo que se pretende y de los medios necesarios para lograrlo. El consenso del que hemos hablado va más allá de un inmediato y efímero logro; llegar a él supone todo un trabajo previo en el que la programación teórica va aunada a una disciplina y responsabilidad ejemplares. Por "lo crático" se da la vida inteligentemente; es un imperativo que exige el fin sin importar los medios utilizables para alcanzarlo. La empresa que Gramsci se propone no admite retrocesos, no hay marcha atrás. Se embarca en un viaje que no termina hasta pisar la otra orilla, viaje que precisa de instrumentos adecuados para sortear las dificultades que se interpongan. Astucia y autodisciplina son los instrumentos de esta lucidez crática.

4.4. ORGANIZACION DE LAS MASAS

La lucidez de la que hemos hecho mención no es exclusiva de los intelectuales o del partido; la masa debe poseerla también, y ésta es una constante que ha aparecido a lo largo de todo el capítulo estudiado, lucidez que tiene como presupuesto la organización.

En efecto, si bien es cierto que las masas tienen a los intelectuales por guías y conductores, ellas se organizan autónomamente y el partido mantendrá con sus organizaciones –consejos– relaciones orgánicas. Estas organizaciones proletarias brotan de los lugares de la producción, son obreras, y a ellas se deben incorporar las demás organizaciones; de este principio emanador de los consejos surgirán las células de la organización partidaria, de igual importancia en nuestro autor.

La voluntad colectiva y la reforma intelectual y moral propician la creación del "hombre colectivo" –ya no masivo, inorgánico– que se forma desde la base de la sociedad y no desde lo alto de la misma. Es

decir, el trabajador inserto en la masa y convertido por el proceso productivo moderno en simple engranaje de su cadena, debe llegar a hacer "subjetivo" lo que le ha sido dado como "objetivo", asume los avances técnicos ajenos a él como propios.

La revolución, en esta perspectiva, se logrará gracias a la organización de las masas y será un acto llevado a cabo por las mismas, no solamente por una vanguardia directora. El poder, a su vez, será ejercido por las masas que han adquirido conciencia de sí y organización; esta democracia proletaria, constituida en un hombre colectivo nuevo no necesitará ya ni del Estado-sociedad política, ni siquiera del partido pues no serán precisos en ese futuro colectivo y consciente ni restricciones coercitivas ni nuevos consensos hegemónicos. Tal es la utopía gramsciana.

4.5. INTELECTUALES Y MASA: "MATRIMONIO CRATICO"

Sin caer en la tentación, siempre presente y no frecuentemente evitada, de emitir juicios valorativos sobre la obra de nuestro autor —aún no es el momento—, veamos qué constantes se desprenden del capítulo analizado por lo que toca a nuestro tema fundamental.

Si el amable lector nos otorga el derecho de ejemplificar con imágenes la relación entre intelectuales y masa diremos que ambos establecieron en el ME una relación de noviazgo, en la que, si bien existían características de integración mutua, faltaba la plena identificación que solamente se logra en el MC examinado. Un matrimonio que, como todos, conoce momentos difíciles y que implica comprensión y respeto mutuos, pero que cimentado sobre la base de la necesidad-del-otro puede adquirir perspectivas de éxito.

Lo "crático", entonces, ofrece a intelectuales y masa la posibilidad del encuentro total en el que ambos alcanzan su transformación definitiva. Ellos realizan aquí plenamente su función, se ven a sí mismos como dirigentes y educadores; como pedagogos y organizadores ven realizadas prácticamente sus intuiciones teóricas. Ella, por su parte, llega a la posesión consciente de su esencia solamente en este terreno. Es portadora de una voluntad colectiva que, habiendo exigido la revolución-reforma intelectual y moral, llega hasta las últimas consecuencias del proyecto: ser capaz de dirigir hegemónicamente (consensualmente) la sociedad.

¿Qué decir de esta visión gramsciana? Es el momento de pasar a valorizar críticamente a nuestro autor. Hagámoslo.

Capitulo VI

Anotaciones Criticas a las Concepciones Gramscianas Estudiadas

Una vez que hemos analizado el pensamiento gramsciano sobre la relación entre intelectuales y masa –esperamos haberlo logrado– intentaremos ahora un "ajuste de cuentas" con nuestro autor. Dividiremos las anotaciones críticas [1] en cuatro puntos.

Iniciamos presentando un brevísimo resumen de las interpretaciones que ha sufrido Gramsci en estos, ya casi, cincuenta años posteriores a su muerte. Centraremos los comentarios de algunos investigadores en la problemática que nos ha ocupado a lo largo de toda la disertación evitando, de esta manera, el riesgo que anotábamos en la Introducción: querer examinar el "Gramsci total", sin concretizar en el tema que nos hemos propuesto.

En un segundo momento, hacemos un balance reasuntivo de lo que hemos estudiado en los capítulos anteriores. Daremos orden y cohesión a las conclusiones provisorias que ya han salido a la luz y ello nos servirá para concluir, ahora de modo definitivo, nuestra tesis sobre las relaciones entre intelectuales y masa en Gramsci.

Cerramos este capítulo con dos apartados dedicados a juicios valorativos; el primero de ellos recoge las coincidencias y soluciones viables que nuestro autor propondría para la problemática que planteamos en el primer capítulo y, el segundo, los elementos en que él se aparta de nuestras intuiciones –o nosotros de las suyas– y las propuestas que le son cuestionables. El lector notará que eludimos el clásico lenguaje valorativo que se reduce a la antinomia "positivo-negativo". Lo hemos hecho intencionalmente para quitar cualquier sospecha de juicio ético en nuestra evaluación; es decir, pretendemos ceñirnos a una crítica del pensamiento de Gramsci solamente sobre su teoría acerca de las rela-

1) Por "criticar" entendemos la acción que tiende a mostrar los límites de una teoría, comprendiendo y abarcando la totalidad de la misma. El lector se dará cuenta que nuestra definición se coloca en la más pura tradición kantiana.

ciones entre intelectuales y masa. Evitamos, entonces, juzgar su doctrina en general, la bondad o maldad de sus intenciones, la calidad de su marxismo, su lejanía o acercamiento a los postulados del PCUS y Togliatti, etc., puntos todos importantes pero ajenos a nuestro objetivo.

1. GRAMSCI: UN INTERPRETADO

El amable lector se preguntará, no sin razón, por qué hemos incluido este apartado en el sexto capítulo, ya casi al final de nuestra investigación, y no en el segundo, cuando presentamos algunos aspectos de la vida y obra de nuestro autor, cosa que hubiera sido, aparentemente, más lógica. No hemos obrado al azar; consideramos que, una vez expuesto el pensamiento de Gramsci, los comentarios de sus estudiosos que aparecerán a continuación encontrarán una mayor receptividad y los temas ahí tratados no serán tan "novedosos"; es decir, somos ya capaces de formarnos una idea precisa sobre nuestro autor para juzgar también nosotros a los jueces de Gramsci.

Una primera anotación crítica es que Gramsci ha sido objeto de las más diversas interpretaciones. Se ha ubicado su pensamiento en posiciones filosófico-políticas diametralmente contrapuestas, como bien lo afirma Piñón:

> Desde el leninismo, pasando por el revisionismo y el historicismo, hasta el hacerlo precursor del estructuralismo. Desde el liberalismo voluntarista y bergsoniano hasta el representante de un espíritu totalitario.[2]

Las razones de esta diversidad, en las que más adelante profundizaremos, habrá que encontrarlas, por una parte, en la profundidad teórico-práctica de nuestro autor, en el hecho de haber tocado temáticas en continua evolución y sobre las que dejó las puertas abiertas para nuevas interpretaciones; pero también, por otro lado, en una gran ambigüedad de muchas definiciones y en lo poco sistemático de su obra, sin hablar de los dispares influjos que recibió. Sin embargo, no podemos dejar pasar de largo, como lo decíamos en la Introducción al referirnos a algunos problemas de "lectura", que todos los intérpretes de Gramsci lo han "leído" desde su propia situación; de este modo, estamos ante una situación que ha provocado estas diferentes comprensiones: el problema que nuestro autor quiso resolver de acuerdo con sus circunstancias y lo que sus exégetas creen que él quiso resolver pero desde la óptica de las circunstancias de ellos mismos.[3]

2) Piñón, F., *Tras de la huella . . .*, cit., pág. 211.
3) Una clara muestra de esta actitud la constituye la celebración de los cuarenta años de la muerte de Gramsci en 1977; *Política e storia in Gramsci*, 2 vol., Riuniti, Roma 1977. Lo mismo dígase de los dos congresos anteriores cuyos resultados aparecen en *Studi gramsciani*, cit. y *Gramsci e la cultura . . .*, cit. Los congresos se llevaron a cabo en las ciudades de Florencia –1977–, Cagliari –1967– y Roma 1958.

Sin proponernos ser exhaustivos, demos un breve recorrido por las múltiples interpretaciones que se han hecho sobre el pensamiento de nuestro autor. Además de que este procedimiento nos dará una idea general del hecho, permitirá, también, embocar directamente en nuestro tema.[4]

1.1. EL TOGLIATTISMO

Ya en el capítulo anterior, al analizar el mayor o menor leninismo de Gramsci, mencionamos los acercamientos y diferencias entre éste y Togliatti. No es nuestro interés profundizar en ello, pero sí indicar algunos aspectos importantes que fueron moldeando una imagen de nuestro autor, percepción que duró muchos años.[5]

Por principio de cuentas, y como ya ha quedado de manifiesto, Togliatti se esfuerza por presentar un Gramsci "en la línea" de Lenin —en qué grado es otro problema—, un dirigente de la clase obrera italiana, principal ideólogo del naciente PCI, precursor de la política de unidad nacional e hijo predilecto de la cultura italiana.[6] Algunos continuadores de la interpretación togliattana no solamente apoyan las ideas de éste sino sostienen que nunca hubo fisuras entre ambos. Ven en Gramsci a "un hombre fiel al partido" y destacan la importancia de la estancia de éste en la URSS acusando a quienes quieren hacer de nuestro autor un "consejista" o "vagamente socialista".[7]

El aporte de Togliatti al estudio sobre nuestro autor es de innegable valor. Para nuestro tema, resulta de gran importancia el bautizo que aquél hace del partido como "intelectual colectivo",[8] expresión en la que retoma uno de los intereses fundamentales de Gramsci, tal y como lo hemos demostrado en páginas anteriores. Además, la privilegia-

4) Recopilaciones de las interpretaciones gramscianas son, además del artículo apenas citado de Piñón, el libro de Vargas Machuca, R., *El poder moral de la razón . . .*, cit., págs. 17-53 y Jocteau, G.C., *Leggere Gramsci. Guida alle interpretazioni*, Feltrinelli, Milano 1977.

5) Además de la cita que ya hicimos de Macciocchi —nota 121, capítulo cuarto— ver los siguientes autores que abundan en las diferencias entre los fundadores del PCI: Fiori, G., *Vita di . . .*, cit., págs. 257-259, 296-306 y Quercioli, M.P., *Gramsci vivo nelle testimonanze . . .*, cit.; por su parte, Spriano, P., *Gramsci in carcere . . .*, cit., reconociendo las diferencias entre ambos trata de mediar con el objeto de evitar consecuencias negativas para la vida del PCI.

6) Sobre esto último ver Garin, E., "Antonio Gramsci nella cultura italiana", en *Studi gramsciani*, cit., págs. 3-14, 395-418. Acerca de las afirmaciones de Togliatti sobre Gramsci, además de las citas del capítulo anterior, ver Togliatti, P., *Antonio Gramsci*, Riuniti, Roma 1967, págs. 57-74. Profundamente revelador de las relaciones personales entre Togliatti y Gramsci es el artículo del primero "Ho conosciuto Gramsci sotto il porticio dell'Universita di Torino", en Pillón, C., *I comunisti nella storia d'Italia*, I, cit., pág. 81.

7) Ver Amendola, G., "Rileggendo Gramsci", en *Critica marxista*, 3, (1967), págs. 3-45 y Raggioneri, E., "Gramsci e il dibattito teorico nel movimento operaio internazionale", en *Gramsci e la cultura . . .*, I, cit., págs. 101-147.

8) Ver nota 31, capítulo quinto.

da posición de Togliatti como su compañero en la Universidad de Turín y en la militancia activa en el partido va más allá de lo meramente anecdótico y representa un bagaje testimonial al que siempre habrá que acudir. Sin embargo, esa misma labor tiene la responsabilidad de haber dado pie a interpretaciones en las que el PCI ha querido manifestar una continuidad y homogeneidad muy discutibles.

1.2. EL RECHAZO DE UN GRAMSCI CABALMENTE LENINISTA

Gracias a los Congresos sobre estudios gramscianos antes citados, la penetración en la obra de nuestro autor ha pasado a niveles más críticos y generales; se han analizado, con profundidad, diversos aspectos de su doctrina y una primera aportación ha sido la crítica a la escuela togliattana.

La obra de Tamburrano fue la que significó un banderazo de salida para la crítica a las posiciones de Togliatti [9] sosteniendo que Gramsci se fue separando poco a poco de los postulados leninistas para llegar a una profunda teoría de la hegemonía y del consenso, adecuada al Occidente capitalista y en desarrollo. Mateucci, por su parte, coloca a nuestro autor en las áreas de influencia de Machiavelli y Croce sin dejar de lado un gran influjo marxista. La intención aparece clara: presentar una reconstrucción culturalista de Gramsci privilegiando su capacidad filosófica, su creatividad cultural y desvalorizando, en parte, su militancia y condición revolucionarias. [10]

Con Garosci y Mondolfo llegamos a un posterior balance. Aquel sitúa a nuestro autor en un historicismo crociano pero lo llama autoritario y totalitario, por su concepción de la hegemonía y del partido; [11] éste es el primero en hablar de "antinomias" en Gramsci y ratifica que la relación entre los intelectuales y la masa, entre la función y exigencias del partido y los derechos y responsabilidades de la base del mismo, es su gran debilidad; [12] además, en esta posición, nuestro autor se mantendría en la cuerda floja eternamente, inclinándose ya al leninismo ya al democratismo. Volveremos sobre esta crítica de vital importancia para nuestro trabajo; bástenos, por ahora, adelantar que Bobbio comparte muchas de las afirmaciones de Mondolfo. [13]

9) Tamburrano, J., *Antonio Gramsci,* Sugarco, Milano 1977 y *Fasi di sviluppo . . .,* cit.
10) Matteucci, N., *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi,* cit.
11) Garosci, A., *Pensiero politico e storiografia moderna,* Marsilio, Pisa 1954.
12) Mondolfo, R., *Marx y marxismo,* FCE, México 1975, pág. 233.
13) Bobbio, N., en la introducción que hace de su libro *Gramsci e la concezione della società civile,* Feltrinelli, Milano 1976, ya citado por nosotros en *Gramsci e la cultura . . .,* I, cit.

1.3. INTERES POR EL GRAMSCI "TEORICO"

El título de este apartado podría cambiarse por otro: interés "teórico" por Gramsci; siendo diferentes los enunciados manifiestan, sin embargo, una misma realidad. Pasemos a reseñarla.

Después del Congreso de Cagliari –1967– la disputa sobre el leninismo o no de nuestro autor fue perdiendo interés; ahora, algunos "teóricos" estudiarán aspectos gramscianos no tratados y otros insistirán en curiosidades "teóricas" de Gramsci. Alberto Caracciolo y Gianni Scalia[14] quieren acercarse a nuestro autor con desinterés partidario, neutralmente, con la objetividad que combate una parcialidad en búsqueda de justificación de las propias actitudes. Ellos mencionan la crítica que Althusser llevará hasta sus consecuencias más profundas: el que no haya sabido interpretar el marxismo como ciencia y su falta de interés por este tema.[15] Este clima de polémica, cuyos principales protagonistas llegarán a ser Lucio Coletti y Valentino Gerratana, cambia los contenidos de la discusión: se tratará de encontrar la fundamentación teórica gramsciana de la relación entre ciencia y filosofía, materialismo e idealismo, ruptura o continuidad con respecto al hegelianismo.[16]

Los orígenes lingüísticos de Gramsci, su relación con la literatura y cultura italianas, sus proyecciones e intuiciones internacionalistas, siempre en el marco de intereses lingüísticos, han llevado a otros autores a serias investigaciones filológicas sobre nuestro autor.[17]

No puede faltar una crítica a las posiciones anteriores. Robert Paris se encarga de hacerla.[18] Acusando de reformistas a quienes superponen al Gramsci de Togliatti un Gramsci ecuménico, "de todos", llega a tachar de reformista a nuestro autor –¡todos serían reformistas!– sosteniendo que él fué un hombre de la Tercera Internacional, con alternativas no marxistas sino nacional-populistas y sin deseos de atacar a fondo el stalinismo soviético. No puede dejar de reconocer, sin embar-

14) En AA.VV., *La città futura . . .*, cit., pág. 13.
15) Ver también Tronti, M., "Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci", en *Studi gramsciani,* cit., págs. 305-321. La posición de Althusser la analizaremos más adelante.
16) Ver los resúmenes que presentan sobre esta polémica Cassano, F., *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971). I dibattiti e le inchieste su 'Rinascita' e 'Il Contemporaneo',* De Donato, Bari 1973 y Gruppi, L., "Note sul dibattito teorico-marxista in Italia", en *Critica marxista,* 6, (1974), págs. 97-145.
17) Agazzi, E., "Riflessioni sulla concezione della società civile in Gramsci" en Badoloni, N., *Attualità di Gramsci,* Il Saggiatore, Milano 1977, págs. 103-108; Lo Piparo, F., *Lingua, intellettuali . . .*, cit., y Francioni, G., *L'Officina gramsciana . . .*, cit. El rigor metodológico de estos autores, digno de encomio, no es compartido, desgraciadamente, por otros intérpretes gramscianos, como es el caso de Macciocchi, M.A., *Pour Gramsci,* cit., obra que siendo agradable a la lectura y punzante en la realidad del PCI de los útlimos años, deja mucho que desear en cuanto a fidelidad textual.
18) "Il Gramsci di tutti", en *Giovane critica,* 15/16, (1967), págs. 48-61.

go, el influjo de Croce y hasta de Bergson –a través de Sorel– en Gramsci.[19]

1.4. EL "CASO" ALTHUSSER

¿Por qué dedicar un apartado especial para el marxista francés si éste se refirió sólo ocasionalmente a nuestro autor y de modo marginal?[20] Creemos que no es necesario recordar la importancia que Althusser representa para el marxismo de los últimos años y no pocos de los intérpretes de Gramsci se reconocen deudores de su pensamiento;[21] asimismo, sus críticas no solamente produjeron amplias polémicas en torno a la interpretación de nuestro autor sino que también concuerdan con algunas posiciones nuestras que más adelante expondremos.[22] Pues bien, las acusaciones althusserianas contra Gramsci van en dos direcciones: su historicismo y su anticientificidad. Veamos.

Pecando de esquemáticos, podemos declarar que ambas críticas confluyen en una sola: idealismo crociano. Por principio de cuentas, Gramsci –según el francés– no toma en cuenta ningún principio de cientificidad y, de esta forma, no solamente filosofía y "concepción del mundo" se identifican, sino que conceptos como religión, ideología, filosofía y teoría marxista formarán parte de un todo indeterminado llamado "filosofía de la praxis".[23] Lo que distinguía al marxismo de anteriores doctrinas filosóficas sería su politicidad, su mundanidad o terrenalidad –su "lugar social" no "epistemológico", diríamos nosotros–. Aparece así una forma errónea, historicista –negativa–, de comprender las relaciones entre historia y filosofía; es una simple inversión de la concepción hegeliana y crociana. Es decir, si aquélla era ideal, ahora Gramsci la hace real, llenándola de politicidad pero manteniéndola como "unidad expresiva".[24]

19) En otra obra, "Gramsci e la crisi teorica del 1923" en *Gramsci e la cultura . . .*, II, cit., pág. 31, Paris garantiza convergencias de nuestro autor con Lukács. Pese a que Gramsci mismo afirma que conoce "muy vagamente las teorías de Lukács" (Q 469) y que Gerratana informa que de la famosa *Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik,* nuestro autor tenía un "conocimiento indirecto y parcial" (Q 2647), las coincidencias entre el último capítulo de esa obra –"Observaciones de método acerca del problema de la organización"– y la teoría de Gramsci sobre el intelectual orgánico son muchas. No podemos ahondar en este tema y lo dejamos abierto para futuras investigaciones.
20) Causó gran conmoción en Italia el capítulo "El marxismo no es un historicismo" en la famosa obra de Althusser, L. – Balibar, E., *Para leer el Capital,* Siglo XXI, México 1974, págs. 130-156, en donde se critica fuertemente a Gramsci. Ahí mismo aparece una carta a Del Sasso (Rinascita) en la que Althusser explica –y confirma sus críticas– algunas de sus afirmaciones contenidas en el mencionado capítulo. Ver págs. 13-17.
21) Vargas Machuca, R., *El poder moral de la razón . . .*, cit., pág. 38 y Buci – Glucksmann, Ch., *Gramsci et l'Etat . . .*, cit., pág. 27.
22) Entre las variadas respuestas a las críticas del francés destacan Lombardo Radice, L., "Se per nostra fortuna (dopo la discussione sulla lettera di L. Althusser su Gramsci)", en *Rinascita,* 14, (1968), pág. 25; Gruppi, L., *Uomo-Natura,* en idem, pág. 52.
23) Althusser, L., – Balibar, E., *Para leer . . .*, cit., págs. 16 y 142.
24) *Idem.*, pág. 146.

Por otra parte, si bien es cierto que nuestro autor tiene el mérito de haberse opuesto tajantemente a la interpretación positivista del marxismo, y de haber visto con lucidez una de las dos determinaciones constitutivas de la filosofía, su relación con la política, no ha visto, aislado y pensado verdaderamente la otra: la relación que la filosofía establece con las ciencias.[25] Esto conduce a Gramsci hacia un "instrumentalismo" y "superestructuralismo" en donde las ciencias aparecen como un elemento más al lado de las superestructuras pero sin lo que es propiamente distintivo de ellas: la producción de conocimientos objetivos.

Althusser recomienda, sin embargo, "salvar" lo que el historicismo gramsciano tiene de positivo y de auténtico:

> . . . la afirmación de la naturaleza política de la filosofía, la tesis del carácter histórico de las formaciones sociales (y de los modos de producción que las componen), la tesis correlativa de la posibilidad de la revolución, la exigencia de la unión entre teoría y práctica, etc.[26]

1.5. LOS INTELECTUALES: TEMA CENTRAL

Un grupo de autores insiste en la importancia que la teoría de los intelectuales tiene en Gramsci. Nardone es de los pocos que analizan ese tema en relación a la masa y, por lo mismo, fue de gran utilidad en nuestra investigación.[27] Vacca y Garin, en diferentes trabajos, llegan a afirmar que el tema de los intelectuales es central en la concepción gramsciana de la política; el primero examina los diversos acontecimientos políticos que se aparecían ante los ojos de nuestro autor y concluye que el hilo conductor de todas sus interpretaciones lo constituyó la investigación sobre los intelectuales.

> ¿Por qué toda la reflexión gramsciana sobre la revolución proletaria toma la forma de una teoría sobre los intelectuales? O bien, ¿por qué Gramsci señala como una investigación sobre los intelectuales el conjunto de sus análisis y reflexiones sobre la revolución socialista?[28]

Garin, por su parte, presenta un documentado estudio sobre la evolución del concepto de intelectual en nuestro autor desde el punto de vista diacrónico-genético; parte de los escritos juveniles hasta llegar a los carcelarios revelando un hilo conductor que muestra la continuidad del pensamiento gramsciano.[29] Por último, recordamos el trabajo de Totaro que se introduce de lleno en nuestra problemática pero, a

25) *Idem.*, pág. 14.
26) *Idem.*, págs. 16-17.
27) Nardone, G., *Il pensiero di . . .*, cit.
28) Vacca, G., "La questione politica degli intellettuali' e la teoria marxista dello Stato nel pensiero di Gramsci", en *Politica e storia in . . .*, cit., págs. 440-441.
29) Garin, E., *Politica e cultura in Gramsci . . .*, cit., págs. 37-74.

nuestro juicio, trata de salvar a toda costa una imagen "positiva" del intelectual.[30]

El denominador común de todos estos autores lo encontramos no solamente en la relevancia temática que hacen de la teoría de los intelectuales en Gramsci sino en la insistencia que recalcan de profundizar en este tema para llegar a una comprensión más cabal de las demás teorías y conceptos gramscianos; es decir, sin llegar a afirmar que la cuestión de los intelectuales es "la más importante" si dejan ver que ella es una de las pocas que nos meten en contacto con las otras intuiciones de nuestro autor.[31]

1.6. OTRAS INTERPRETACIONES

Conviene concluir la primera parte de este capítulo indicando, siempre sumariamente, las interpretaciones que se han hecho de nuestro autor fuera de Italia. Ya los Congresos de estudios gramscianos que hemos nombrado han llevado la categoría de "internacionales" respondiendo al interés que se tenía por Gramsci en otras latitudes.

Creemos que sea Francia el lugar –con excepción de Italia, claro está– en el que más se ha dado difusión al pensamiento de nuestro autor. Las razones pueden ser la proverbial facilidad gala para hacer de los intelectuales, tema tan grato a Gramsci, los depositarios de la cultura y creatividad en todos los órdenes; además, desde los años de prisión de nuestro autor la solidaridad de la "izquierda francesa" es digna de mención.[32] Por otra parte, ha sido gracias a algunos autores franceses que Gramsci ha sido conocido en América Latina.[33]

Este acercamiento francés al comunista italiano lo definimos como un "intercambio crítico"; es decir, los intectuales galos conocen a nuestro autor y lo critican, aceptando de él algunas cosas y rechazando otras.[34]

30) Totaro, F., *Gli intellettuali nella composizione . . .*, cit., págs. 147-190.
31) Ya señalábamos con anterioridad –nota 49, capítulo tercero– el intento de algunos gramsciólogos por dar al concepto estudiado el carácter de fundamental; es decir, no puede hacerse ningún estudio si no es en base a "su" concepto (un claro ejemplo es la disputa ya mencionada entre Texier y Bobbio en el Congreso de 1967). Esto se debe, entre otras razones, a que el mismo Gramsci no definió ninguno de sus temas como el "fundamental" y a que la a-sistematicidad de su obra ayuda a caer en esa tentación. Nosotros no creemos que el concepto de intelectual sea el "fundamental" pero, ciertamente, es necesario su tratamiento al tocar cualquier otro tópico gramsciano.
32) Véase la obra de Rolland, R., *Antonio Gramsci. Ceux qui meurent dans les prisons de Mussolini*, Imprimerie centrale, Paris 1934.
33) Típico ejemplo lo constituyen las obras de Portelli, H., *Gramsci et le bloc historique*, cit., y *Gramsci et la question religieuse*, cit.
34) Ver, además de lo ya comentado de Althusser, Buzzi, A., *La théorie politique d'Antonio Gramsci*, cit.; Grisoni, D. –Maggiori, R., *Lire Gramsci*, cit.; Piotte, J.M., *La pensée politique de Gramsci*, cit.; Texier, J., *Gramsci*, cit.; Buci-Glucksmann, Ch., *Gramsci et l'Etat . . .*, cit.; Macciocchi, M.A., *Pour Gramsci*, cit.; Lombardi, F., *La pedagogie marxiste d'Antonio Gramsci*, Privat, Toulouse 1971.

En otra latitud, España, nos atreveríamos a decir que se ha hecho una lectura "racional" de Gramsci. Veamos el prólogo de Quintanilla a la obra de Vargas-Machuca:

> . . . lo que importa para la versión gramsciana del marxismo no es la fidelidad a una doctrina, sino la relevancia que en su pensamiento tiene el ejercicio crítico de la razón sin trabas . . .. [35]

A este tipo de acercamiento epistemológico han contribuido, no poco, las convergencias entre los gramsciólogos españoles y Althusser; el mismo Vargas Machuca revela al referirse a su investigación: ". . . la brillantez, la expresividad y el impacto de las formulaciones de Althusser tuvieron que ver y condicionaron, en cierta medida, los inicios de este trabajo". [36]

En América Latina, además del parangón que ya hemos anotado en nuestro primer capítulo entre "intelectual orgánico gramsciano" y "teólogo de la liberación", debemos resaltar los casos de Perú, Brasil y México como los lugares en donde más se ha profundizado en nuestro autor. La obra de Guibal, si bien francés pero con largos años de estancia en Perú, significó el primer intento por "adecuar" Gramsci a la realidad latinoamericnaa y por encontrar similitudes entre nuestro autor y Mariátegui, el "Gramsci peruano". [37]

Recientemente se ha fundado en México el "Centro de Estudios Antonio Gramsci, A.C.". Al descubrir la razón del por qué ese centro ha escogido el nombre de nuestro autor, "los que comparten la preocución por una transformación social mexicana" proclaman:

> Porque nos empuja (Gramsci) a confrontar fuera de todo academicismo, teoría y realidad, pasado y presente, con un espíritu científico que no pretende erigirse en verdad intocable, sacralizada y cristalizada, sino que nos exige transformar la teoría en praxis, el hecho cultural y filosófico, en proyecto político y económico. Por algo su filosofía es, en este sentido, *Filosofía de la Praxis.* [38]

Esta adaptación gramsciana a la realidad de México es una tarea todavía por hacerse, pues como el mismo Berlinguer "acusaba" los gramsciólogos mexicanos son expertos en nuestro autor y sus obras, citan pasajes textuales, conocen las más pequeñas diferencias entre los dirigentes del PCI, pero no han sido capaces de resolver, en categorías gramscianas, la ingente problemática nacional. [39]

35) "Carta al autor" de Quintanilla, M.A., en Vargas Machuca, R., *El poder moral de la razón,* cit., págs. 12-13.
36) *Idem.*, pág. 38, nota 27; ver la bibliografía en castellano que presenta Fernández Buey, F., *Ensayos sobre Gramsci,* Materiales, Barcelona 1978.
37) Guibal, F., *Gramsci: filosofía . . .*, (ver la presentación de López, S.), cit.; Bosi, A., "O trabalho dos intelectuais, segundo Gramsci" en *Debate e critica,* 6, (1975), págs. 105ss.
38) En *Declaración de principios,* México 1984, pág. 6.
39) "Da Cuba a Nicaragua, là dove la rivoluzione percorre altre strade", en Sandri, R., *Enrico Berlinguer,* Edizioni L'Unita, Roma 1985, pág. 249. Un intento por plantear problemáticas mexicanas en categorías gramscianas lo constituyen las obras de Giménez, G., *Cultura popular y religión en el Anahuac,* CEE, México 1978 y González. J., *Dominación cultural . . .*, cit.

En lengua alemana encontramos los estudios de Riechers y Rodríguez Lores,[40] las tesis doctorales de Roth y Palla, entre otros.[41] La obra de Riechers es la que más resonancia ha tenido por las críticas levantadas contra nuestro autor; declara que Gramsci es el último gran ideólogo de la tradición democrático-burguesa italiana, un "crociano" de izquierda, en definitiva.[42]

En inglés son conocidas las obras de Cammet, Davidson y, principalmente, Femia y Anderson;[43] los dos primeros investigadores presentan obras histórico-biográficas sobre nuestro autor. El trabajo de Femia, asesorado por Leszek Kolakowski, es de los mejores en esta lengua no obstante algunas pequeñas distracciones;[44] pero es Anderson quien más polémicas ha causado por sus reproches a nuestro autor. Insiste en que Gramsci debe sujetarse a un proceso de interpretación ya que él mismo no fue capaz de poner en orden una obra afectada no solamente por las privaciones y censuras carcelarias sino también por una deficiencia personal que le impedía poner por escrito lo que realmente pensaba.[45]

Pues bien, si hemos hecho esta larga reseña de interpretaciones e intérpretes –casi una bibliografía comentada– es porque queríamos destacar dos elementos del pensamiento de nuestro autor que a estas alturas ya serán claros para el lector: la ambigüedad conceptual y el interés por el estudio de los intelectuales.

En efecto, si en algún punto coincide la mayoría de los autores antes citados es en que "la cuestión de los intelectuales" ocupa un lugar privilegiado en las predilecciones gramscianas; este sitio será puesto en primer término por unos o en un puesto secundario por otros, pero todos reconocen su importancia. A su vez, las abundantes polémicas y diferencias interpretativas que hemos referido son vivo ejemplo de la a-sistematicidad de una reflexión como la gramsciana que da pie a las más variadas comprensiones; los influjos que sufrió, la unidad entre pensamiento y acción –pero también su autonomía–, el privile-

40) Riechers, Ch., *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1970; Rodríguez Lores, J., *Die Grundstruktur des Marxismus. Gramsci und die Philosophie der Praxis*, Makol Verlag, Frankfurt 1971.
41) Roth, G., *Gramsci. Deutung des Marxismus als Philosophie der Praxis*, Münster 1969; Palla, P., *Marxistische Philosophie der Praxis und Wissenschaftlichen Sozialismus in Italien*, Köln 1972.
42) Riechers, Ch., *Antonio Gramsci . . .*, cit., págs. 95-96. A esta crítica respondió Fergnani, F., "La 'questione Gramsci': una proposta di riconsiderazione", en *Aut-Aut*, (1974), págs. 3-38 acusando a Riechers de incapacidad para valorar las actitudes anticrocianas de nuestro autor.
43) Cammet, J.M., *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Comunism*, Stanford University Press, Stanford 1967; Davidson, A., *Antonio Gramsci: the Man, his Ideas*, Australian Left Review Publication, Sidney 1968; Femia, J.V., *Gramsci's Political Tought*, cit; Anderson, P., *The Antinomies of Antonio Gramsci*, New Left Books, London 1977.
44) Ver nuestra nota 31, capítulo quinto.
45) Ver la respuesta a estas críticas en Papi, F., "Ambiguità di Gramsci o ambiguità di Anderson?", en *Materiali filosofici*. 1, (1979), págs. 123-127

giar la política menospreciando, aparentemente, la ciencia, etc. son posturas que revelan poca coherencia de su parte y subjetivismo interesado del lado de no pocos de sus intérpretes.

2. BALANCE CONCLUSIVO

Llegamos al momento de ofrecer algunas conclusiones, ya no provisorias, que nos permitan evaluar el proceso que hemos seguido. ¿Cuáles son las constantes, en definitiva, del pensamiento gramsciano sobre las relaciones entre los intelectuales y la masa?

2.1. "LO EPISTEMICO" Y "LO CRATICO": CATEGORIAS POSIBLES

Una de las primeras conclusiones palmarias –sin pecar de presunción– es que hemos conseguido la realización de nuestro objetivo fundamental, propuesto en la Introducción a esta disertación; es decir, hemos demostrado que es posible estudiar la relación entre el intelectual y la masa en el pensamiento gramsciano tomando "lo epistémico" y "lo crático" como puntos de referencia adecuados.

En efecto, el habernos acercado[46] a las teorías de nuestro autor a través de las vertientes epistémica y crática nos ha permitido una comprensión que es, a la vez, global y concreta de su pensamiento. Hemos escapado al riesgo de caer en análisis abstractos de un "Gramsci total" para concretizar firmemente en dos categorías importantes de su doctrina. De lo particular podemos pasar a lo universal y no a la inversa; del examen de sus mundos llegamos a la inteligencia de todo su universo.[47]

"Lo epistémico" y "lo crático", entonces, aparecen como categorías posibles, adecuadas, pero también necesarias. Sin sumarnos a los investigadores que hacen de su concepto el fundamental, como lo hemos advertido en el capítulo anterior, sí queremos rubricar la oportunidad de estudiar las relaciones entre intelectuales y masa en Gramsci a través de esos dos filones. Una investigación de tales relaciones sólo desde una perspectiva "cultural", tentación frecuente entre quienes tenemos prohibido el acceso a una política partidista, será, por lo menos, insuficiente. La consideración exclusiva de la vertiente política, con el consiguiente menosprecio de elementos culturales a los que se tacharía de idealistas, provocaría los mismos resultados exiguos.

46) Recordemos el subtítulo de nuestra disertación en donde se aclara que hacemos una "aproximación" a textos de Gramsci.
47) Ver cuadro I.

2.2. "LO EPISTEMICO" COMO "TERMINUS A QUO"

La visión gramsciana de la realidad es dinámica y dialéctica. La historia está en continuo movimiento y los pasos hacia adelante que da se deben a las mismas contradicciones que en ella subsisten. Son los momentos de "catarsis" que hacen posible la evolución de la sociedad.[48]

La masa, en esta perspectiva histórica, vive el mismo proceso de desarrollo; ella, sin embargo, no camina sola sino que va guiada por la acción de los intelectuales. Estos, como el padre que acompaña de la mano al hijo hacia la madurez, deben insertarse en ella, "hacerse masa", para poder escoltarla. La actitud de encarnación a la que nos referimos no expresa intenciones religiosas, como sería el caso del teólogo, sino metodológicas, requisito indispensable del intelectual-pedagogo gramsciano. El encontrará en ella "los problemas a estudiar y resolver" y será, precisamente, en sus formas culturales, manifiestas en la expresión lingüística y folklórica, en el sentido común y la religión. De ahí que, el punto de partida de cualquier relación entre intelectuales y masa lo constituye este ME, este conjunto de visiones del mundo-filosofía vulgar que en su caoticidad y dispersión contiene un núcleo sano, aprovechable para la transformación de esa masa.

Esta intuición gramsciana expresa la importancia que para él tiene la masa; sus problemas no son solamente objeto de estudio sino exigencia de solución. Por otra parte, la gran consideración de los factores culturales plantea una nueva modalidad para cualquier intento revolucionario: el cambio estructural de la sociedad nunca se logrará sin tener en cuenta, con la msima relevancia de las condiciones económicas, este ME examinado.

2.3. LA RELACION TEORIA-PRACTICA COMO PUENTE INTERMEDIO

Después de esta aproximación a los textos gramscianos que nos posibilitaron una reflexión sobre las relaciones entre intelectuales y masa, brota otra constante igualmente nítida: el intento de nuestro autor por sortear las dificultades que sus dos principales influjos le plantean, el idealismo crociano y el marxismo. Con términos no muy felices pero sí elocuentes diríamos que intentó darle al idealismo crociano una impronta "material" y salvó las características superestructurales del marxismo. Esta empresa, sin embargo, no es fácil; de ahí que, machaconamente, hace el esfuerzo por conjuntar todas las antinomias que se le presentan ante sus ojos.

Una de ellas es la certeza de que a la masa no le es suficiente una clara conciencia "epistémica" si no llega a la actividad "crática".

48) Ver nuestra nota 86, capítulo quinto.

¿Cómo conjugar cultura y política? ¿Cómo dar unidad a dos vertientes que, al menos en apariencia, son dicotómicas?

Nuestro autor encuentra la solución en un problema que la filosofía se ha planteado desde que ella lleva tal nombre: la relación unitaria entre teoría y práctica, con una unidad dialéctica y siempre en formación, antidogmática y antimecanicista. El planteamiento gramsciano es sencillo: así como debe haber unidad entre teoría y práctica –presupuesto fundamental de índole filosófica– así también entre cultura y política, más aún, entre intelectuales y masa. La teoría, entonces, contiene en sí componentes prácticos y éstos, a su vez, teóricos. De la misma forma de cultura sin la política no tiene razón de ser ni ésta alejada de aquélla. De estas proposiciones a la unidad entre intelectuales y masa hay un pequeño paso que se da a través del puente fabricado por la relación entre teoría y práctica como justificación metodológica.

2.4. "LO CRATICO" COMO "TERMINUS AD QUEM"

La masa, entonces, aún habiendo llegado a la toma de conciencia de su problemática, es decir, una vez dado el primer paso hacia su transformación de "polvillo disperso" en grupo homogéneo, no ha adquirido todavía su completa madurez. Esta se logra solamente en el terreno de la política, *terminus ad quem* de su proceso.

El intelectual, por su parte, recorre el mismo camino si bien no en la búsqueda de su esencia sí en la pesquisa de la realización plena de su función. Un intelectual que no sea "político" no será intelectual gramsciano. De aquí que nos encontremos en la culminación de una relación que se inició en la esfera del ME y que encontró su plataforma de acceso al MC en la relación teoría-práctica. De un "noviazgo epistémico" pasamos a un "matrimonio crático".

La visión política de nuestro autor, situada en la cúspide de la transformación, es integradora, globalizante y, de nuevo, dialéctica. Es en ella donde la unión intelectuales-masa lleva también a la culminación de la reforma intelectual y moral y a la realización de una voluntad colectiva, ideales gramscianos. El partido político, "Príncipe" maquiavélico contemporáneo, acogerá en su seno a intelectuales y masa para lograr con ellos la hegemonía necesaria en la conquista de la revolución y en su conservación posterior. De esta manera, el MC gramsciano, su proyecto político, adquiere caracteres de viabilidad, de probabilidad concreta, pues el desarrollo de la masa obedece a un programa preciso: la toma del poder. De lo contrario, ella sería un nuevo Sísifo que eternamente intenta y jamás logra. Esta capacidad de adaptación de la lucha política a las circunstancias peculiares de cada movimiento masivo es otra de las constantes de nuestro autor que es necesario destacar junto con el preponderante papel que en estas situaciones atribuye a los intelectuales.

2.5. DEFINIENDO LOS TERMINOS

2.5.1. *El intelectual gramsciano*

Ha quedado de manifiesto, en la primera parte de este capítulo, que el tema de los intelectuales es de gran importancia para Gramsci. Ya desde el inicio de nuestra investigación, en el segundo capítulo, señalamos que ese interés databa desde sus años juveniles y se vio confirmado en los escritos carcelarios; la continuidad entre ambos períodos, al menos por lo que a este tema se refiere, está exenta de cualquier duda. En esta perspectiva, "la cuestión de los intelectuales" viene a coronar una preocupación siempre presente; el tema no será uno más entre los muchos que pululan a lo largo de las páginas de los Q, sino el sol en torno al cual giran esos mundos. Históricamente investiga a los intelectuales italianos en la Edad Media y Renacimiento de frente al fascismo, en sus relaciones con el exterior, en la persona de Benedetto Croce; teóricamente, dedica muchas reflexiones a las instituciones de cultura, "intelectuales" por excelencia, a las diferentes formas de realizar la función de intelectual, a los paralelismos que ofrece el "Príncipe" de Machiavelli y al rol que ellos desempeñarán en una sociedad socialista. Por lo demás, esta preocupación gramsciana está ligada a una problemática que fue europea y mundial a finales de la década de los veinte. Gramsci es un hijo de su tiempo y espacio.

Nuestro autor, sin embargo, va más allá de lo que comúnmente se entiende por intelectual –"grande intelectual"– y expone un significado alargado del término distinguiendo entre el ser y el hacer del mismo, entre su esencia y su acción dentro de un programa determinado. Todos los hombres –recordemos– son intelectuales, afirmaba Gramsci, pero no todos tienen la función de intelectuales en la sociedad; de una acepción filosófica se pasa a una sociologica, aunque debemos estar atentos a esta última palabra dados los reparos que siempre manifestó contra la sociología.[49]

En todo el planteamiento gramsciano sobre los intelectuales hay una intención que es fundamentalmente crítica: denunciar y derribar el modo de ser tradicional de algunos intelectuales que se consideran al margen de las luchas políticas, con una neutral pureza que les permite "no mancharse" con los conflictos sociales. En efecto, el intelectual tradicional será, entonces, no sólo aquél que se ha quedado anclado en concepciones antiguas de la vida y del mundo, sin adaptación a las circunstancias contemporáneas, sino también el que pretende ilusoriamente mantenerse autónomo.[50] Para nuestro autor, la certeza de la no-

49) Sobre la división en Gramsci del término "intelectual" ver Cuadro II.
50) En castellano distinguimos "tradicional" de "tradicionalista"; el primero acude a la tradición para recuperar lo mejor de ella y adaptarlo a la vida moderna, el segundo considera todo lo moderno como negativo y se aferra continuamente, al pasado. En esta perspectiva, el intelectual tradicional gramsciano sería "tradicionalista" ya que el intelectual orgánico, como hemos visto, tiene mucho de "tradicional".

autonomía de los intelectuales forma parte integrante de sus convicciones; sin embargo, y en relación al partido político, su postura no debiera ser de sujeción cuanto de sentido crítico. Volveremos sobre esta difícil situación en nuestro autor ya que los textos son contradictorios.

El intelectual tradicional debe dar paso al intelectual nuevo, moderno. Ahora, estaremos ante una definición que tendrá que verse desde varias ópticas pues, además de la sociológica ya mencionada —función en la sociedad—, Gramsci propone una cuestión psicológica digna de atención: ¿Cuál es la actitud de los intelectuales ante las clases instrumentales o masa? ¿Paternalística o conciente de ser expresión orgánica de ellas? Y con respecto a las clases dirigentes: ¿De servilismo o de seguridad basada en sentirse ellos mismos clase dirigente? El nuevo intelectual, ni paternalista ni servil, será aquel que posee avanzados conocimientos técnicos —moderno— pero, a la vez, quien considera lo humanístico como algo no ajeno a sus intereses ni a su función; asimismo, y este es el punto fundamental, se ligará orgánicamente a un grupo social. Estamos ante el intelectual orgánico.

La burguesía moderna ha creado sus intelectuales orgánicos en base a dos necesidades: las económico-técnicas propias de la industria en auge y las político-culturales que deben mantener la conciencia de la bondad inherente al modo de producción capitalista. Esto quiere decir que existen intelectuales orgánicos de la burguesía y no sólo del proletariado. La homogeneidad que los intelectuales orgánicos dan a cualquier grupo social aparece más claramente en las relaciones que ellos establecen con la clase obrera y la masa, necesitadas perennemente de organización y cohesión. Los intelectuales orgánicos de la masa, entonces, tendrán como objetivo organizarla para construir con ella una voluntad colectiva que tiene su base en la reforma intelectual y moral, proceso siempre en formación.

Veamos cómo, en el fondo, la cuestión del intelectual orgánico, ya de la burguesía, ya del proletariado, está en íntima conexión con el modo de producción vigente y con la necesidad que éste tiene de disfrutar de "conciencias", es decir, de intelectuales. Pero, y de acuerdo al contexto histórico en el que nuestro autor se mueve, no se tratará, en los programas de su proyecto revolucionario, de substituir un grupo intelectual por otro nuevo, empresarios comunistas en vez de capitalistas, aparato hegemónico de Estado obrero en lugar de un Estado burgués, no. Habrá que crear las condiciones para que una nueva inteligencia social, reformada intelectual y moralmente, venga elaborada desde abajo —desde la base—, del mismo mundo de la producción que aporta una nueva forma de relación entre productores y medios de producción, forma que será, obviamente, socialista. Gramsci está seguro de vivir un momento histórico en que es posible iniciar en Italia la tran-

sición al socialismo cuando ya en otras latitudes se habla de transición al comunismo.[51]

Nuestro autor no verá realizadas sus predicciones no solamente por lo temprano de su muerte sino también porque la "transición al socialismo" en Italia cobró otros caracteres que él jamás imaginó. De esta forma, la visión de un nuevo Estado socialista dirigido hegemónicamente por la clase obrera a través del partido político, en el que los intelectuales tendrán una función intermediadora y consensual, continúa como un proyecto gramsciano en espera de realización.

Concluyendo. Creemos que en la teoría del intelectual orgánico Gramsci se ve reflejado a sí mismo. De acuerdo con la realidad sarda que vivió, a su militancia estudiantil y partidaria en Turín, al proyecto político revolucionario que acarició, la figura de este tipo de intelectual indica sus anhelos más sentidos, sus autoevaluaciones más profundas. Igualmente, como afirmábamos en la Introducción, en el acto mismo de escoger un tema para realizar una investigación se está poniendo una gran carga experiencial en la que la persona toda se ve afectada. En este sentido, nuestro autor no fue "neutral" en su estudio sobre los intelectuales; este ejercicio, aparentemente indagativo, significó un "ajuste de cuentas" con la propia vida, un proyectar los personales paradigmas.

2.5.2. *La masa gramsciana*

La presentación de textos sobre la masa gramsciana que hicimos en el segundo capítulo nos llevaron a las siguientes conclusiones: Gramsci nunca utiliza el término "base" tal y como nosotros lo hemos empleado en la disertación, y existen en sus escritos dos series de textos sobre la masa, una de anotaciones "negativas" –la mayoría– y otra de "positivas" en cuanto utilizables por nosotros.

A estas alturas, una vez analizados los ME y MC, con la relación teoría-práctica que los comunica, debemos concluir que la masa gramsciana viene caracterizada como masa-en-proceso, en movimiento continuo. En ella aparece claramente cómo la división que hemos hecho de ME y MC es eminentemente funcional, pues sería un error suponer que los textos "negativos" sobre la masa pertenecen únicamente al plano epistémico mientras que los "positivos" se encuadrarían en el crático. En efecto, así como la teoría para nuestro autor supone una práctica, y viceversa, la pasividad, desorganización y pulverización de la masa, elementos todos negativos, incluyen también sus opuestos, es decir, participación activa, organización y cohesión grupal; este intercambio dialéctico entre elementos

51) Stalin anunció en la XVII Conferencia del PCUS (1934) el paso inmediato a la construcción del comunismo. Después se corregiría esta postura en la URSS. Ver Vranicki, P., *Historia del marxismo,* II, cit., pág. 34ss.

negativos y potencialidades positivas encuentra, eso sí, su punto de partida en lo espitémico-cultural y el de llegada en lo crático-político lo que nos permite asistir a un doble movimiento dialéctico de la masa.[52]

La concepción gramsciana de la masa, en el fondo, es muy similar a la que está latente en los tres modelos de relación unitaria negativa entre intelectuales y masa que explicamos en el primer capítulo; esto es, el intelectual de nuestro autor se acercará a la masa con el objeto de llenar un vacío que en ella existe, corregir sus errores o purificar su saber vulgar. Resulta obvio que para Gramsci el intelectual no "aprende" nada de la masa sino que ella es un objeto con el que se debe trabajar.

Pero, existe una pregunta que nos hemos venido planteando a lo largo de todo nuestro trabajo: ¿Por qué tanto interés de nuestro autor por la masa? ¿Qué resortes ético-políticos lo impulsaron a dedicar su vida, corta vida, y a darla por esos subalternos, "simples", que no tienen fuerza histórica?

Creemos, y así lo confirman los deseos de nuestro autor por regresar a Cerdeña ya al final de su vida[53] que entre Gramsci y sus simples se estableció una relación de cariño que se manifestaba en un gran interés por ayudar a esos subalternos; las investigaciones gramscianas, sus utopías políticas, el ideal de una masa que llega a adquirir conciencia y voluntad colectivas, son las expresiones de ese "hacer algo por su gente", tan evidente en el espíritu de nuestro autor. No queremos pasar a formar parte de los apologistas de Gramsci que han resaltado, a veces con pasional exageración, sus sufrimientos carcelarios,[54] pero no podemos dejar de mencionar –sería injusto– que en él se daban esas cualidades que en sus escritos adjudicaba al intelectual orgánico, sobresaliendo una: su "matrimonio" con la masa. Podrá reprocharse a Gramsci –como lo haremos– que su concepción de masa no superó el paternalismo que él mismo criticaba a algunos intelectuales pero, ciertamente, demostró una gran sensibilidad política en este punto que representa todo un legado para quienes intentan trabajar con esa masa, o lo que es mejor, vivir con ella y correr su suerte. La compasión que muchas veces despierta su atormentada vida se equipara a la admiración que provoca su entrega a la "causa de la masa".

3. NUESTRAS COINCIDENCIAS CON GRAMSCI

Hemos advertido, al inicio de este capítulo, que no pretendemos emitir juicios valorativos de carácter ético circunscribiendo el pensa-

52) Ver cuadro III.
53) Ver Fiori, G., *Vita di Antonio Gramsci,* cit., págs. 334ss.
54) Una reseña de quienes han adoptado esta actitud aparece en Jocteau, G.C., *Leggere Gramsci . . .*, cit., pág. 56; ver también Caracciolo, A. – Scalia, G. en AA.VV., *La citta futura . . .*, cit., pág. 13.

miento gramsciano a las categorías de "positivo" o "negativo". Hablamos, más bien, de coincidencias entre nuestro autor y nosotros dejando al lector un juicio sobre ellas.

3.1. FIRMES POSICIONES ANTIDOGMATICAS

Una postura dogmática ostenta, en el terreno de la psicología, intolerancia; filosóficamente, el dogmatismo proclama como absoluta la verdad sostenida y se cierra al diálogo con otras verdades. Gramsci combate dos núcleos de verdad que pretenden ser absolutos y que –de ahí nuestra coincidencia– siendo relativos tienen mucho de verdadero. Veamos.

El crocianismo idealista y el materialismo de Bujarin son estudiados por nuestro autor con ojos antidogmáticos. Ya habíamos indicado que el horizonte intelectual y filosófico en el que Gramsci se forma estaba constituido por el idealismo y el marxismo, precisamente; Croce representa la expresión avanzada de la cultura italiana contemporánea y el intento por construir, al igual que Gentile, un idealismo post-marxiano. Por otra parte, las desviaciones denunciadas por la crítica crociana al marxismo vulgar de la época son del todo justas; más aún, pareciera que Gramsci hace de Croce un "marxista camuflado": "Me parece que debajo de la forma y el lenguaje especulativo es posible encontrar más de un elemento de la filosofía de la praxis en la concepción de Croce". [55]

Todas estas "positividades" crocianas no lo liberan de ásperas críticas ya que no supo escapar a las distinciones dogmáticas entre estructura y superestructura, se mantuvo intencionalmente alejado de la problemática social del tiempo y consideró su sistema filosófico, su estética y demás concepciones, como absolutas, en una palabra, dogmáticas.

Coincidimos con Gramsci porque tenemos la impresión de que un siempre renovado racionalismo y un no-oculto deseo de volver a ciertos planteamientos kantianos y hegelianos en algunos círculos de intelectuales [56] conlleva un gran riesgo de re-caer en estas posiciones de tipo dogmático-idealista.

Por otra parte, ya sabemos que nuestro autor se acerca al marxismo a través de Labriola pero se opone sistemáticamente a una interpretación de esta teoría que sea mecanicista y, también, dogmática. Ataca una metafísica que en forma de mecanicismo histórico se ha apoderado de la doctrina marxista haciendo de ella un simple optimismo que

55) Q 1232.
56) Nos referimos a una atmósfera que se respira, sobre todo en las universidades europeas, a través de programas de estudio, relevancia temática de los cursos que se ofrecen, tesis doctorales, discusiones de café, etc.

se balancea entre el misticismo y el evolucionismo. El ya citado "Manual de Bujarin" era una muestra evidente de esta actitud y mereció el calificativo de "ideología en sentido negativo" que compartimos; es decir, "un sistema dogmático de verdades absolutas y eternas". La firmeza de las opiniones gramscianas le ha valido el calificativo de "conciencia crítica del marxismo",[57] que adquiere una mayor importancia, sobre todo, si tomamos en cuenta que a fines de la década de los veinte y a principios de los treinta la oficialidad del texto de Bujarin era indiscutible en la URSS y el mundo comunista.[58]

Coincidimos con Gramsci porque creemos que pocos fenómenos como el del "marxismo" han polarizado tantas posturas dogmáticas en favor o en contra durante los últimos años. En esta perspectiva, son iluminadoras las palabras de Huber en los cien años de la muerte de Marx:

> Marx quería que desaparecieran situaciones 'en las que el hombre es un ser degradado, sometido, abandonado, despreciado'. En el centenario de su muerte, más que discutir si estamos o no en su contra, deberemos preocuparnos de colaborar a que tales situaciones desaparezcan definitivamente.[59]

3.2. VALORACION DE LO SUPERESTRUCTURAL

Las famosas imprecisiones de Marx-Engels sobre la forma de influencia que la estructura ejercía en la superestructura –determinación, condicionamiento, última instancia– provocaron una sobrevaloración de los aspectos económicos de la sociedad en detrimento de los culturales. Gramsci recupera esos valores y llega a ser "el teórico de las superestructuras".

Pero, lo que más importa para nuestro tema, es el interés que él deposita en sus reflexiones sobre la cultura, entendida como concepción del mundo que lleva aparejadas una serie de situaciones, tradiciones, valores y actitudes determinadas. Nuestro autor es consciente de la necesidad de crear una "nueva cultura", moderna, capaz de responder a las exigencias del tiempo. El factor económico, entonces, seguirá siendo importante y necesaria su transformación para lograr una nueva sociedad, pero ahora viene redimensionado en su justa proporción y complementado por el aporte superestructural.

Coincidimos con Gramsci en este punto ya que quienes, como nosotros, trabajamos "culturalmente", nos encontramos con frecuencia ante una conciencia en el mundo Occidental en la que solamente lo práctico es lo productivo, pasando a considerar cualquier actividad que

57) Tal es el título de la obra de Orfei, R., cit.
58) Aunque existe la obra de Zanardo, A., "Il 'Manuale' di Bukharin visto dal comunisti tedeschi e da Gramsci", en *Studi gramsciani*, cit., págs. 337-338, sería de desear una nueva obra que tomara en cuenta las modificaciones que en la URSS han sufrido los conceptos de ciencia y superestructura.
59) Huber, E., "Karl Marx: la liberazione dell'uomo cento anni dopo", en *Rassegna di teologia*, 5, (1983), pág. 434.

no produce plus-valía como "improductiva". Mientras sigamos sosteniendo que el ser humano debe satisfacer muchas necesidades que no son solamente económicas, habrá espacio para este trabajo cultural; no contraponer trabajos productivos –económicamente productivos– contra labores culturales ya sería un gran logro. Esta es nuestra postura: ambos son necesarios, el uno y el otro indispensables.

3.3. UNIDAD ENTRE TEORIA Y PRACTICA

La contraposición entre trabajo productivo –práctico– y trabajo cultural –teórico– es solamente un ejemplo de la clásica antinomia que ha existido entre teoría y práctica como dos principios filosóficos. Nuestro autor así lo comprende.

A estas alturas, el lector habrá comprendido que la relación entre teoría y práctica ocupa, para nosotros, un sitio cardinal en el análisis del pensamiento gramsciano. Al colocarla como puente intermedio entre los ME y MC hemos querido proclamar la unidad que vemos entre la cultura y la política gramscianas; unidad que no es un todo acabado sino en continuo desarrollo progresivo. Cultura y política, pensar y actuar, conciencia y mundo, sujeto y objeto, ya no serán términos contrapuestos sino implicativos; el uno contiene y supone al otro, ambos se complementan. De esta forma, la unidad gramsciana entre teoría y práctica será también un puente comunicador entre todas las antinomias filosóficas.

A la base de la unidad encontramos el movimiento dialéctico como motor impulsador; una concepción de la dialéctica que es sencilla y con la que el término, clásicamente atribuido a Platón, raras veces se presenta. Así pues, la dialéctica considerada como acción recíproca garantizará esta unidad y nos llevará al término que consideramos, ese sí, fundamental en Gramsci: la praxis. En efecto, él hace de este concepto la categoría central del marxismo y su principio unificador ya que también la filosofía de Marx ha sufrido disecciones antinómicas, como la división mecánica entre estructura y superestructura. Teoría y práctica, entonces, serían las dos partes inseparables que constituyen ese todo llamado praxis; además, el adjetivo de "crítica" viene a confirmar nuestras propuestas anteriores, de manera que una praxis crítica es el objetivo final terminológico por alcanzar pero también está en continuo movimiento dialéctico sin estancamientos de tipo dogmático.

Coincidimos con Gramsci, no tanto en hacer de la praxis el concepto fundamental del marxismo –no es nuestro tema[60]– cuanto en presentarlo como el término unificador de teoría y práctica. Ya hemos

60) Ver la tesis doctoral de Bermudo, J.M., *El concepto de praxis en el joven Marx*, Península, Barcelona 1975.

visto cómo los "maniqueísmos pastorales" son típicos del modelo de relación oposicional entre intelectuales y masa, ya que dos principios opuestos y en permanente lucha –intelectuales = teoría, masa = práctica– pareciera que jamás podrán unificarse. Esta concepción de la praxis como unificadora de teoría y práctica ayudaría a superar tales maniqueísmos y otras discusiones en terrenos no propiamente filosóficos.[61]

Creemos que, quien intente hacer un balance conclusivo sobre toda la obra de nuestro autor –y no solamente acerca de la relación entre intelectuales y masa– deberá considerar este su deseo unitario como basilar; las raíces de esta constante gramsciana se encontrarán en las dispares circunstancias que fue asumiendo su vida: el paso del campo a la ciudad, el influjo de Croce y Labriola, la fe en un marxismo que presentaba una imagen no ideal y, sobre todo, el constatar la necesidad de guiar una masa desorganizada, pulverizada y tradicionalista hacia el encuentro con sus intelectuales, únicos capaces de personificar y vivir, en carne propia, tales intuiciones y consignas unitarias. Sin embargo, si bien es cierto que coincidimos con este "unitarismo" gramsciano no podemos dejar de preguntarnos: ¿Hasta qué punto este deseo de mediar entre dos polos condujo a Gramsci a una gran ambigüedad en varios aspectos?

3.4. LA NECESIDAD DE UN "CONSENSO"

Nuestro autor jamás vio realizada en Italia la revolución que se había propuesto; sin embargo, la importancia que dio a los aspectos culturales de la sociedad y su cercana visión de la realidad rusa post-revolucionaria le llevan a formular su teoría del consenso.

El sabe que no es posible garantizar la continuidad del hecho revolucionario, una vez que se ha tomado el poder, si no existe un "consenso" en todos los grupos sociales, una conciencia colectiva de que la transformación que se dio –y se sigue dando– es la mejor que puede existir, el asumir los programas revolucionarios como propios sintiéndose cada individuo parte activa en ese proceso. Consenso y coerción aparecen como términos contradictorios; el primero representa a la sociedad civil, el segundo al Estado. Este desaparecerá, aquélla no. Una revolución armada, que conduzca solamente a un cambio de Estado pero que no logre la aprobación programática de toda la sociedad civil estará destinada, tarde o temprano, al fracaso. Nuestro autor propone, seguro como está de la fuerza de la filosofía de la praxis, una "lucha cultural" que obtiene la victoria gracias al convencimiento y al acuerdo.

61) Por ejemplo, en teología cuando se hablaba de las diferencias entre el "alma" y el "cuerpo" –el sacerdote salvaba "almas"– o, más recientemente, entre ortodoxia y ortopraxis que serían dos partes opuestas de una misma fe. Reduciendo la problemática bíblica preguntamos: ¿qué la fe –teoría– no supone obras –práctica–? Ver Santiago, 2, 14.

Coincidimos con Gramsci no tanto en su idea de "lucha cultural" cuanto en la necesidad de realizar un arduo trabajo de convencimiento en todas las capas de la población.[62] En efecto, vivimos cada día más en sociedades donde el "espíritu de uniforme" quiere reinar garantizando orden y seguridad a través de Estados cada vez más poderosos; por otra parte, el acuerdo consensual entre todos los grupos sociales aparece cada vez más necesario, sobre todo en momentos como los presentes en los que cada Nación se encuentra en medio de presiones internacionales que exigen de ella unidad para defenderse de los embates externos que buscan golpear su estabilidad.

3.5. LA UNIDAD ENTRE INTELECTUALES Y MASA

Al llegar al final de nuestras coincidencias con Gramsci intuirá el lector que otra, la principal, está constituida por la relación unitaria entre intelectuales y masa, tema de nuestra disertación.

Nuestro autor reconoce que en la historia italiana la falta de unidad entre intelectuales y masa era la expresión de una sociedad dividida. El intelectual no era verdaderamente tal si no se encarnaba en la masa; ésta permanecía atada a sus concepciones del mundo caóticas y tradicionales si no se dejaba ayudar por aquél. La unidad, sin embargo, no es fruto de un día y exige paciencia y lucidez al mismo tiempo, conciencia clara del fin y disciplina responsable; unidad que es un proceso lento, meticuloso, que va de lo cultural a lo político, que es símbolo de unidad teórico-práctica. Esta visión unitaria gramsciana es de gran importancia para América Latina.

Así es, coincidimos con Gramsci ya que el filósofo latinoamericano, al tratar de elaborar una antropología encarnada en la realidad, deberá considerar al hombre latinoamericano como un *locus philosophicus*, cosa que explicaremos en el próximo capítulo. Bástenos por ahora reafirmar que, en América Latina, es necesario que los intelectuales se encarnen en las masas –hay diferentes formas de hacerlo– para desde ahí sistematizar su pensamiento, responder a las interrogantes que de ese contacto surgen. Intelectuales y masa, unidos, ayudarán a superar los maniqueísmos a los que nos hemos referido con anterioridad; ambos, a través de una "dialéctica del acompañamiento", serán capaces de ver su realidad, analizarla a la luz de los datos de la ciencia y transformarla, superando de esta manera, la idea de una filosofía meramente especulativa y sin mordiente histórica.

62) No simpatizamos con la expresión "lucha cultural" –otros la llaman "lucha ideológica"– sobre todo cuando se emplea para definir la tarea de la Iglesia en relación a sus "enemigos". Creemos que a partir del Vaticano II la Iglesia se coloca en una posición de servicio y no de guerra, dispuesta a aprender algo de sus enemigos y no a enseñarles todo.

4. NUESTRAS DIVERGENCIAS CON GRAMSCI

Presentar un análisis crítico sobre Gramsci nos exige no solamente enunciar nuestras coincidencias con él sino también las divergencias que hallamos. Permítasenos recordar que nos ceñimos exclusivamente, como lo hicimos en el apartado anterior, a juicios valorativos sobre la relación intelectuales-masa en nuestro autor.

4.1. LAS AMBIGUEDADES GRAMSCIANAS

Pese a que reconocemos las profundas dificultades que Gramsci enfrentó toda su vida, y principalmente en la cárcel, para elaborar un pensamiento sistemático y coherente; no disponía ni de salud ni de material abundante en el cual basar sus reflexiones. Más aún, no se preocupa tanto por exigencias de rigor académico en su obra cuanto por la incidencia y oportunidad que sus notas podían tener en la vida cotidiana de Italia; notas que, por lo demás, son casi siempre esbozos en espera de ser acabados. Pese a todo esto, repetimos, no podemos dejar de resaltar una constante de ambigüedad en el tratamiento de muchos de sus temas, como veremos a continuación.

Dos son las causas de estas ambigüedades. Recordemos que tradición idealista y militancia marxista representan el horizonte teórico en el que nuestro autor lanza sus proyectos, vislumbra los caminos. Croce y Marx serán sus interlocutores principales en la cárcel y la imagen del intelectual que él mismo quiso ser. Por otra parte, y con igual importancia, deja ver los signos de una problemática política nunca resuelta; sus diferencias con el partido son nítida muestra. Tensiones entre vanguardismo y aumento de las decisiones de la masa, entre dirección y autogobierno, entre las posturas del vértice del partido y las propuestas espontáneas de su base. En definitiva, la ambigüedad gramsciana se basa en esta problemática: una, aparentemente, doble e inconciliable tradición teórica –idealismo y marxismo– y una falta de claridad política ante las estrategias concretas que se debían implementar en su tiempo.

4.2. CIENCIA Y FILOSOFIA DE LA PRAXIS

No olvidemos las críticas de Althusser contra Gramsci al que acusaba de falta de actualidad en lo concerniente a los avances de la ciencia del tiempo; no es ése, sin embargo, el punto focal de nuestro juicio valorativo.

Consideramos que nuestro autor, al reconocer justamente la mordiente política del marxismo-filosofía de la praxis, no penetra en la problemática científica de esta doctrina. Es cierto que mucho influye

el que Gramsci tenga una convicción profundamente antimecanicista, convicción que le hace pasar a un antipositivismo en boga pero del que fácilmente se llega al anticientificismo; la ciencia pasa a ser una prioridad estratégica pero nunca aparece como objeto autónomo de estudio. De ahí que resulte fácil considerar al marxismo-filosofía de la praxis como un todo absoluto —por más que afirme su continua re-elaboración— globalizante y dador de sentido a cualquier actividad humana; pareciera que no existe pregunta a la que esa filosofía no puede responder, y el peligro de un nuevo absolutismo, tan criticado por Gramsci, está siempre latente.[63]

Por otra parte, aunque investigadores como Nardone[64] han puesto de relieve el interés de nuestro autor por el tema económico, sería una gran coraza contra sus críticos el que Gramsci hubiera dedicado una reflexión más sistemática a ese aspecto, como base de la sociedad y como ciencia autónoma; hecho esto, se hubiera librado de la acusación de "idealista".

Diferimos de este fácil inmediatismo gramsciano ya que hemos visto que, con frecuencia, tal actitud es asumida por no pocos intelectuales que se acercan a la masa; armados del marxismo como de una "cajita mágica" de la que se extraen sus soluciones para todo, se resuelven problemas económicos y religiosos más con palabras ya acuñadas que con serios estudios sobre tales problemáticas. Por otra parte, en tierras como las latinoamericanas, en donde las palabras "marxismo", "comunismo" o "socialismo" connotan la misma idea diabólica para gran parte de la población, la postura de muchos intelectuales de acercarse a ella con un discurso "marxista" —por moda o convicción— peca, cuando menos, de miopía estratégica.[65] Estimamos que, afortunadamente, cada vez hay más intentos por desacralizar el mito del marxismo entre muchos intelectuales latinoamericanos llegando a la postura, a nuestro juicio madura, de tomar de él lo que sirve rechazando lo anacrónico o equivocado.[66]

63) La misma URSS, que se considera como la guardiana del tesoro marxista, ha tenido que modificar muchas de sus concepciones científicas ante las críticas de Occidente; ver la ya famosa obra de Wetter, G. — Leonard, W., *La ideología soviética*, cit.

64) Nardone, G., *Il pensiero di . . .*, cit.

65) El PMT ha insistido en la necesidad de acercarse a la masa manejando conceptos que sean atractivos a ella; curiosamente, esa actitud le valió enemistarse con otros partidos de izquierda, igualmente marxista-leninistas. Por otra parte, sería interesante analizar históricamente las formas de penetración ideológica en América Latina que han convertido a los socialismos en realidades satánicas. Sobre el tema ver Chomsky, N., *American Power and the New Mandarins*, Penguin Books, Middlessex 1971.

66) Un ejemplo lo constituye el trabajo de Comblin, J., *Teologia e marxismo na América Latina*, cit. Sin embargo, todavía hay mucho camino por recorrer. El punto neurálgico, en nuestra opinión, se sitúa en la posibilidad o no de tomar algunos elementos del "marxismo" como su análisis social sin ligarse a una estructura global de pensamiento; los bandos ya están declarados y las respuestas afirmativas y negativas ante tal posibilidad van y vienen. Esperamos tener la oportunidad, en el futuro y en otra tribuna, de exponer nuestras reflexiones al respecto.

Sin embargo, como lo veremos en la última parte de este apartado, nuestra crítica principal estriba en que el intelectual gramsciano se acerca a la masa con un todo teórico ya acabado; sujeto, ciertamente, a adaptaciones propias del lugar o tiempo particulares, pero no a modificaciones substanciales. La masa se exhibe como el objeto de una teoría –llámese ésta filosofía de la praxis o cualquier otra doctrina–, como una caja vacía que debe ser llenada.

4.3. HISTORIA: ¿MITO ESCATOLOGICO?

Gramsci, continuando con la visión marxista de la historia que coloca a ésta como construida por los hombres y no como poseedora de significado alguno en sí misma, rechaza una concepción mecanicista de la misma en la que los hombres aparecerían como muñecos que se mueven gracias a una mano invisible que regula sus pasos.

Sin embargo, y he aquí de nuevo la ambigüedad grasmsciana, la historia como categoría central de la filosofía de la praxis, es decir, el marxismo como historicismo absoluto, llega a adquirir características si no dogmáticas al menos absolutas. En efecto, las disposiciones antidogmáticas y antimecanicistas que en otros textos manifiesta, no son tan claras en este punto pese a la oposición ya estudiada con Bujarin. Veamos.

Si en lenguaje filosófico, nuestro autor habla de la primacía de la libertad sobre la necesidad, o de transición de ésta a aquélla, en clave política la sociedad aparece como reglamentada, compuesta de ciudadanos funcionarios que realizan una escatología ya predispuesta, basada en los dictámenes de una historia de la lucha de clases que repite los conocidos factores: la fuerza hegemónica de la clase obrera, la primacía conductiva del partido, etc. La historia, así entendida, ostenta caracteres de mito escatológico: el futuro se realizará, inexorablemente, tal y como la sucesión de eventos políticos lo ha predispuesto de antemano. Los hombres, si bien constructores de su historia, no pueden menos que sujetarse a este futuro en el que la libertad se expresa dentro de claras determinaciones.[67]

Nuestras divergencias con Gramsci se basan en el hecho de que, muchas veces, los intelectuales latinoamericanos se acercan a la masa explicándole las etapas de su historia en términos de lucha de clases; no es este el lugar para analizar la concepción de historia que aparece en las obras de Marx y Engels –no solamente en el "Manifiesto"–, lo que importa es repetir nuestra oposición al supuesto hecho ley de que las masas recorren etapas de la historia que tienen que sujetarse a los datos

67) Por "mito" entendemos, en la línea de Bultmann, el discurso que vuelve divino algo que es humano, o a la inversa; en Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, cit., pág. 2238.

que ya trae cocinados el intelectual –provengan del marxismo o de cualquier otra doctrina. Las diversas experiencias nacionales hablan de factores que es necesario examinar y no reducir a explicaciones simplistas, a casilleros prefabricados. Si consideramos a la masa como "sujeto histórico" veremos que ella misma, si bien con la ayuda de los intelectuales, deberá ser capaz de construir un futuro que hasta el momento es impreciso, pero que será mejor.

4.4. ¿HEGEMONIA O "IDEOLOGIA" –EN SENTIDO NEGATIVO–?

Ya hemos comentado que la hegemonía gramsciana viene descrita como el proceso gracias al cual la base subalterna deviene dirigente; su dirección y dominio de la sociedad será más cultural que coercitivo. En este sentido, la clase subalterna, la masa, llega al poder con la fuerza de la razón y no de las armas, aunque éstas sigan apareciendo como necesarias en la medida en que no todos los grupos se "convencen" de la bondad que el nuevo proyecto posee.

Las ambigüedades que analizamos en párrafos anteriores siguen campeando a lo largo de este tema. Dará la impresión que nuestro autor, al querer adecuar la "dictadura del proletariado" –si nos colocamos en la interpretación leninista del término– a la realidad italiana, buscara despojar a la expresión de sus connotaciones violentas para hacerla más culturalmente pacífica, convincente, casi "democrática". Sin embargo, no obstante suponer que la hegemonía de la masa está basada en la superación de intereses concretos inmediatos –intereses que, por lo demás, fueron fundamentales para impulsar a la masa hacia la lucha– para llegar a la representación de los deseos universales de la sociedad; no obstante esto, repetimos, pareciera que una vez instaurada tal hegemonía las clases disidentes recibirían pequeñas compensaciones para obtener su consenso. El trabajo cultural se convertiría en ideológico, en el sentido peyorativo del término, dado que buscaría solamente justificar la realidad existente.

Por otra parte, la clase subalterna llega a ser hegemónica a través de muchas mediaciones, tales como el partido, los intelectuales, etc. ¿Hasta qué punto es ella, realmente, la que hegemoniza la sociedad? El riesgo de convertir esa hegemonía en una simple manipulación masiva de la población estaría siempre latente.

Más adelante comentaremos la representatividad que el partido y los intelectuales tienen de la masa; basta por ahora oponernos a una concepción manipuladora-ideológica de la masa que considera a ésta sí como hegemónica pero de acuerdo con ciertos términos emitidos por los intelectuales.

4.5. LA INTERNACIONALIDAD DEL CONSENSO

Estipulábamos como una de nuestras coincidencias con Gramsci la necesidad que él establece de un consenso colectivo, de una resolu-

ción común que unifica voluntades en torno a un solo programa. Sin embargo, y no obstante el internacionalismo gramsciano expreso en otros temas, notamos una "falla estratégica" el restringir al campo nacional la acción de ese consenso.

En efecto, ciertamente nuestro autor no puede ser culpable de no haber considerado la evolución de los movimientos libertarios de América Latina en los últimos años, pero la creación de un consenso meramente nacional aparece como un programa incompleto.

En un mundo cada vez más comunicado, en el que los cambios estructurales de un pequeño país pobre son vistos con atentos ojos por las naciones medianas y poderosas, resulta importante gozar de este consenso internacional –entendido como aprobación– que garantice una tranquilidad interna capaz de hacer viables proyectos de construcción, económica y culturalmente, de una nueva sociedad a largo plazo. Evidentemente, ante otros problemas como miseria, desocupación, enfermedades, etc., sería difícil considerar la creación de un consenso internacional como prioritaria; su importancia, sin embargo, lejos de desaparecer en estas difíciles circunstancias para los países del llamado Tercer Mundo, permanece.[68]

Debemos estar, atentos, por último, a no confundir consenso internacional con mera aprobación; hablamos de consenso porque todas las naciones están inmiscuidas y se ven afectadas de una u otra forma cuando sucede una revolución social en uno de esos países. Más aún, es demasiado fácil dar un apoyo moral a revoluciones nacientes y retirarlo una vez que las dificultades comienzan. Los países europeos han entendido perfectamente estas implicaciones.

4.6. EL PARTIDO POLITICO

Otro tema que sufre los efectos de las ambigüedades gramscianas es el relativo al partido político. Nuestro autor declara que éste es el resultado de un proceso dialéctico en el que confluyen el movimiento espontáneo de las masas revolucionarias y la voluntad organizativo-directiva del centro. Pero, en no pocos textos, se presenta un partido con carácter totalitario; él es religión, base de un laicismo absoluto,

68) Ilustrativo es el ejemplo de Nicaragua. Conscientes de esta necesidad, emprendieron una gran "ofensiva diplomática" en los años inmediatamente anteriores al triunfo de la revolución; personajes de la política y de las artes –Ernesto Cardenal, uno de ellos-, opuestos a la dinastía de los Somoza, recorrieron varios países europeos en busca de ayuda para su lucha. Independientemente de los recursos materiales que se hayan adquirido, lograron un importante respaldo de gobiernos e instituciones democráticas. Ese consenso internacional se ha venido abajo gracias a tres factores: una campaña de desprestigio y continuos ataques militares contra esa nación de parte de USA, utilización de fondos económicos destinados a mantener ese consenso para gastos de defensa militar y "amnesia histórica" de las organizaciones europeas que apoyaron ese proceso.

satisfactor único de todas las necesidades políticas de sus miembros. Esto quiere decir que en este proceso dialéctico las masas no actúan al tú por tu con el centro; todavía más, esta imprecisión terminológica nos lleva a diferir de nuestro autor dado que encontramos una concepción "eclesiástica" –no eclesial– de partido.

Por una parte, hemos ofrecido textos en los que Gramsci describe los tres estratos del partido: vértice, intelectuales y masa; esta última forma parte integrante del todo partidario y es quien da definición al organismo: él es un "partido de masas", expresión de ellas. Por otro lado, vemos que el partido debe relacionarse con las masas, llevarles la filosofía de la praxis, organizarlas para la construcción de la voluntad colectiva y la puesta en marcha de la reforma intelectual y moral; estaríamos, entonces, ante masas que están dentro del partido y otras situadas fuera de él, por lo que se impone una relación peculiar con unas y otra con las otras. No hemos encontrado textos claros que den luz a estas preguntas –pese a que en el capítulo quinto hablamos de las dos funciones del partido– y en nuestro lenguaje sería sencillo hablar de "base" –masa al interior del partido– y de "masa" –al exterior del mismo. La imprecisión gramsciana, entonces, nos lleva a una sospecha: se manejan dos concepciones de partido: una globalizante en la que todas las masas están incluidas o no todas, pero las que están dentro del partido tienen relación con las que no lo están; y otra jerárquica que expresa la relación entre dirigentes y masa, dentro o fuera del partido. Esta última la hemos llamado "eclesiástica" por la similitud que expresa con una concepción de la Iglesia exclusivamente jerárquica.

En efecto, cuando en los últimos años se ha hablado en América Latina de la necesidad que la Iglesia tiene de optar por los pobres, no podemos menos que preguntarnos: ¿esta frase se refiere a las mayorías latinoamericanas –pobres y miembros de la Iglesia– que deben optar por sus hermanos –también pobres y miembros de la Iglesia–, o más bien a nosotros los jerarcas que no somos pobres? ¿O suponemos que los pobres no son Iglesia? Así las cosas, la frase correcta sería: la necesidad que tienen aquellos miembros de la Iglesia que no son pobres –la minoría– de optar por aquellos hermanos –la mayoría– que lo son. De igual manera véanse las relaciones entre partido y masa.

4.7. LA RELACION ENTRE INTELECTUALES Y MASA

Ya hemos fijado que concordamos con Gramsci en la necesidad de que esta relación sea unitaria, con una unidad dialéctica y siempre en proceso de formación, lenta, difícil, pero importante. De la misma forma, aprobamos la idea clave consistente en la "encarnación" de los intelectuales en la masa y en la respuesta positiva de ésta, superando los clásicos anti-intelectualismos. Sin embargo, la ya repetida ambi-

güedad gramsciana vuelve a aparecer en este tema, ambigüedad que, si desaparece, nos conduce –lo que es peor– a una actitud "anti-masa" de nuestro autor.

Si bien existen momentos en los que observamos a Gramsci cercano a la masa, planteando una revolución educativa en la que "cada maestro es alumno y cada alumno es maestro", y potenciando de manera positiva algunas características de los simples, la constatación que hemos descubierto a lo largo de toda nuestra investigación es una actitud, si no de desprecio, al menos de infravaloración con respecto a la masa. Esta es la fuente de los problemas a estudiar y resolver, recordemos, de ahí que el interés de los intelectuales por ella será académico, metodológico; "conejillos de Indias" que servirán para probar la eficacia de la filosofía de la praxis puesta en práctica. Sus problemas, aceptamos, deberán ser resueltos pero con soluciones que nos parecen la repetición que un alumno aventajado hace de la enseñanza recibida de su maestro.

Gramsci, según nuestra crítica y de ahí nuestra divergencia, no escaparía a los esquemas de los modelos de relación unitaria negativa que elencamos en el primer capítulo. El intelectual –plenitud– se enfrentará a una masa –vacuidad– necesitada de ser llenada de conocimientos, de una nueva visión del mundo, de organización y cohesión. Igualmente, el intelectual –verdad– deberá corregir a la masa –error– anclada como está en mitos y supersticiones, poseedora de un sentido común en el que la confusión y terrestridad aparecen como elementos fundamentales; a lo más, y gracias al núcleo sano de este sentido común, el intelectual se encontraría frente a un saber no-científico que debe ser purificado. La masa no pasaría de seguir siendo un objeto.

Quede clara una cosa: no pretendemos exaltar populísticamente los valores de la masa idelizando el aporte que ella puede prestar a un proceso de transformación social; su minimización, sin embargo, representa el peligro opuesto: alabar exageradamente las cualidades de los intelectuales convirtiéndolos en únicos sujetos del proceso. ¿De qué forma llegamos a la conclusión de que tanto intelectuales como masa deberán ser los sujetos dialécticos de este desarrollo mutuo? Tal será uno de los puntos claves de nuestro próximo y último capítulo. Por ahora, queda pendiente un punto crítico que aguarda nuestra valoración: el relativo a la autonomía de los intelectuales.

Recordemos. Nuestro primer capítulo arrojó una conclusión: dos son los lugares en los que la actividad del intelectual se desarrolla, el "epistemológico" y el "social". El primero se sitúa en los criterios de metodología interna de los que cada ciencia dispone; criterios que buscan dar validez a su verdad específica y que suponen una relativa autonomía de las demás ciencias. El segundo –social– tiene que ver con la situación desde donde el intelectual plantea una relevancia temática, la "situación de clase" que le permite levantar tal problemática y no otra. Nuestro autor, obviamente, no llega a este tipo de importantes

distinciones de ahí que, la no-diferenciación en ambos planos lleva a la ambigüedad que estamos criticando. Coincidimos con él al sostener que un intelectual nunca será "socialmente" autónomo, más aún, es propiamente el lugar social el que define la validez de la problemática que levanta y que espera respuestas adecuadas para la solución de esos problemas. Diferimos de nuestro autor al no conceder esta autonomía "epistemológica" a la que hemos hecho referencia.

No queremos, sin embargo, cargar las tintas en esta diferenciación de lugares que ha servido para ilustrar algunos puntos de nuestra crítica a Gramsci; la relación que existe entre ambos polos –porque debe existir o de lo contrario estamos ante intelectuales desfasados– refleja la relación unitaria que debe haber entre teoría y práctica. En efecto, entre lugar epistemológico –teoría– y lugar social –práctica– se darán características de autonomía relativa y de dependencia mutua a la vez.

Nuestro autor, hablando de intelectuales críticos pero no autónomos, planteó una problemática interesante para nosotros y para nuestro tema; no logró, a nuestro juicio, llegar a la superación de ambigüedades propias de la falta de precisión en ambas concepciones. La a-sistematicidad de su obra, los opuestos influjos que recibió, la contradictoria situacion política que vivió y la falta de recursos adecuados en la cárcel, causas de esta ambigüedad, cobraron su deuda.

5. EL USO DE LA EXPRESION "INTELECTUAL ORGANICO"

Un último punto evaluativo que abordamos, y que forma parte también de los objetivos de nuestra disertación, es el relativo a la propiedad o no con la que algunos autores identifican la expresión "intelectual orgánico gramsciano" con su propia concepción acerca de la figura del intelectual.

Por lo que hemos podido recabar, el "intelectual orgánico" significaría aquel que no observa e interpreta la realidad "desde fuera" sino que es capaz de implicarse en ella; su discurso, sobre todo teológico en América Latina, está situado precisamente y arranca desde las mismas bases materiales en las que él se encarna. Es un servidor de la comunidad social en cuanto la representa, dándole una fundamentación para sus reivindicaciones y proveyéndola de los fundamentos de una concientización apropiada a sus posibilidades de conocimiento y análisis de la realidad; asimismo, se hace aliado y amigo de la "gente del pueblo" como trabajador revolucionario que conduce a estas personas hacia su afirmación cultural. Algunos, no muchos como lo hemos visto en el primer capítulo, distinguen entre "intelectuales orgánicos al servicio del sistema" –obviamente opresor– o de las clases populares; de la burguesía o del proletariado. Marx, para otros y es significativo que se le nombre, fue el primer "intelectual orgánico de la clase obrera".[69]

69) Remitimos a las citas que, sobre estas opiniones, hemos anotado en nuestro primer capítulo.

Pues bien, sin poner en discusión el que cada quien puede sentirse identificado con las expresiones de otro autor –derecho inalienable– veamos hasta qué punto concuerdan o difieren los contenidos que se le atribuyen a la locución "intelectual orgánico" y los que el mismo Gramsci quiso expresar.

Ya hemos visto que el "intelectual orgánico" –en sí– de nuestro autor designa, fundamentalmente, dos características: ligazón a un grupo determinado y modernidad científica; la ambivalencia connotativa de la primera propiedad nos conduce a dos tipos de ligazón, de acuerdo con los dos polos de la sociedad gramsciana: o con la burguesía o con el proletariado. En este sentido, y como muestra, cuando en América Latina se dice "el teólogo –o filósofo, científico social, etc.– debe ser un intelectual orgánico" se está hablando incompletamente, de acuerdo al rigor textual. Esa frase puede significar que un teólogo se alía con las clases opresoras y será, por lo mismo, exponente de una "teología de la muerte" o uno que defiende a las clases oprimidas pasando a ser prototipo de la "teología de la vida". ¿Qué teólogo de la liberación, por ejemplo, se sentiría miembro de la primera categoría?

Sin embargo, si vamos más allá de las posibilidades que los textos ofrecen, estaremos ante un contexto general en el que, por intelectual orgánico gramsciano, debemos entender el intelectual orgánico del proletariado; de la simple constatación terminológica pasamos al deseo de nuestro autor, su norma de vida, intuición fundamental y palmaria a lo largo de toda su obra. El proclama un rechazo del intelectual que organiza para oprimir exaltando aquel que hace lo mismo para liberar.

Así las cosas, si el enunciado "intelectual orgánico" ayuda a que los intelectuales latinoamericanos se incorporen decididamente a la masa para formar con ella estrecha unidad, si provoca una superación de modelos existentes de relación unitaria negativa, si rompe, en definitiva, con los maniqueísmos que consideran al intelectual como "lo bueno" y a la masa como "lo malo", sea bienvenida tal expresión. Si, por el contrario, significa una moda pasajera o un populismo más, si da a los intelectuales nuevas complacencias narcisistas y a las masas renovados argumentos para fortificar su anti-intelectualismo, si, tristemente, aumenta las distancias en vez de reducirlas, sea rechazada.[70]

70) Juan Luis Segundo, en la ya citada *Teología abierta*, III, pág. 129, afirma: "De ahí que muchos problemas personales, dudas y frustraciones de ese hombre que es el teólogo . . . deban buscar su origen en el espinoso problema del llamado 'intelectual orgánico' . . .". El tema de la disertación que hemos escogido, además de intentar cubrir un requisito académico, quiere ayudar a resolver esos "problemas personales, dudas y tristezas" a los que se refiere Segundo y que, según nuestra experiencia, siguen presentes en tantos teólogos, filósofos y trabajadores culturales de América Latina. Ojalá que el capítulo siguiente, entendido como pistas posibles de trabajo, aporte un granito de arena a la solución de esta cuestión . . .

Tercera Parte

Hacia una solución de la problemática analizada

Hemos llegado a la última parte de nuestra disertación. Es necesario cerrar el círculo investigativo que abrimos presentando la problemática que vemos acerca de las relaciones entre intelectuales y base, continuamos juzgando el aporte teórico que sobre esta temática proporciona Antonio Gramsci y ahora concluimos lanzando propuestas personales prácticas.

Como hemos precisado en la Introducción, tal esquema quiere corresponder, al menos en la intención, al método de Ver-Juzgar-Actuar. Estaríamos, pues, en el último verbo.

Cabe aclarar que no albergamos la pretensión de ofrecer una solución radical y definitiva para el problema que hemos analizado. En este sentido, nuestras sugerencias no pueden ser más que simples pistas de acción, caminos por recorrer, viabilidades probables.

Capitulo VII

Aporte Personal – Practico

Iniciamos este capítulo presentando algunos presupuestos fundamentales que serán la base fáctico-teórica de la que partimos para levantar algunas propuestas; sin estos presupuestos no se podrá entender lo que posteriormente afirmaremos, de ahí su carácter de fundamentales.

En un segundo momento proponemos una relación dialéctica entre intelectuales y base; asumiendo la connotación gramsciana de dialéctica como acción recíproca y apropiándonos de ese concepto como de un todo, lo descomponemos en varias de sus partes de tipo social y epistemológico, vivencial y especulativo, que ayudarán a clarificar nuestro entendimiento de ella.

A continuación, establecemos un modelo de relación unitaria positiva entre intelectuales y base especificando qué es lo que puede aportar cada uno de los dos elementos y qué tipo de relación surge de este nuevo modelo; será una descomposición metodológica de esa estructura relacional.

Terminamos este capítulo proyectando una utopía con características de horizonte que da sentido a nuestra lucha diaria, a las convicciones profundas que nos gobiernan: ¿es posible –y conveniente– la creación de un "intelectual colectivo? ¿Qué tipo de sociedad precisa para su existencia? Presentamos nuestra oposición a la clásica división entre trabajo intelectual-trabajo manual y optamos por una sociedad de "pensadores prácticos".

1. PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES

Si los siguientes tres apartados tratarán de presentar nuestros aportes de tipo personal-práctico, en este momento dejamos en claro algunos presupuestos que fundamentan esas aportaciones.

1.1. NO HAY MODELOS ETERNOS

Nuestro primer presupuesto es que nos encontramos ante un problema de hecho, fáctico: la división entre intelectuales y base. Esta diferencia no la hemos inventado nosotros; si bien es cierto que la oposición entre el saber vulgar y el científico es tan antigua como la misma filosofía, la visión que contrapone a intelectuales y base ha cobrado mayor importancia después de la revolución industrial. Un renovado racionalismo y el surgimiento de una masa proletaria han dado a nuestra problemática esa peculiar impostación. [1]

Así las cosas, el modelo de relación unitaria positiva que presentaremos será una propuesta que toma en cuenta esta división de hecho. Como esperamos que ella desaparezca algún día –somos conscientes que algún lector buscará calificarnos como "idealistas ingenuos"– sabemos que el modelo será transitorio. Pero, mientras llega el final de esa división estamos ante un fenómeno que posee dos características necesitadas de precisión. De un lado, la figura histórica de intelectualidad o cultura académica al lado de los grupos sociales que ocupan el vértice de la sociedad; lo "intelectual" sigue siendo identificado con lo "burgués". ¿Quién tiene acceso a las universidades? ¿Cuántas personas tienen la posibilidad de dedicar dos o tres años a la elaboración de una tesis doctoral? Y esto no es exclusivo de los países llamados capitalistas; en el "socialismo real" actual no se ha logrado aún, por lo poco que conocemos, una verdadera integración cultural y la "intelectualidad" sigue siendo un pequeño grupo privilegiado. Por otra parte, se van dando signos de que esa figura histórica de ciencia y cultura eruditas y académicas va entrando en crisis; las diferentes experiencias de CEB's nos hablan de intentos por establecer un nuevo modelo de relaciones entre intelectuales y base, modelo que se está haciendo con los errores y aciertos que implica el verbo intentar.

No absolutizamos tal modelo –hemos dicho que no es eterno– pero sí estimamos que es uno que puede asumirse como válido de acuerdo con nuestra situación. De ahí que lo que presentamos en los siguientes apartados no ha sido creado *ex nihilo* sino que es el resultado de experiencias, búsquedas, reflexiones de las que somos humildes transmisores.

1) Normalmente, y sobre todo en Europa, el término "masa proletaria" va asociado a la clase obrera. Dado el centralismo existente en América Latina –la ciudad de México es un ejemplo casi increíble– las diferencias entre ciudad y campo tienden a desaparecer; no porque se haya llegado a ese ideal comunista sino por las pésimas políticas agrarias que hacen que el campesino emigre a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida. Por otra parte, los mismos campesinos e indígenas son influidos por una comunicación masiva que exalta los valores de las sociedades urbanas. Nuestra base, en este sentido, aunque permanezca campesina vive en la seguridad de que trabajar en el campo ya no es solución a sus problemas; es también proletaria en cuanto situada en el área de influjo del mundo industrial que le brinda el desempleo o la sub-ocupación.

1.2. UNIDAD Y DIFERENCIAS ENTRE TEORIA Y PRACTICA

En el análisis que presentamos sobre Gramsci en la segunda parte resaltamos la claridad con la que vio cómo detrás de la relación entre intelectuales y masa se encontraba el problema del nexo entre teoría y práctica. No ha sido ni el primero ni el último en ver esta problemática; lo que sí nos aportó de novedoso fue la consideración del término "praxis" como categoría unificadora de tal relación.[2]

Por nuestra parte, además de asumir esta intuición gramsciana, queremos recordar que siendo la teoría y la práctica actividades humanas, se exigen la una a la otra, se suponen mutuamente. Cualquier forma de trabajo teórico implica, con mayor o menor intensidad, ciertos elementos materiales y técnicos que le sirven de soporte; todo pensamiento, en suma, por muy metafísico, poético o espiritual que sea, se produce gracias al contacto con un aparato material. Esto no es nuevo, la experiencia fue la base del conocimiento para los griegos y la escolástica hizo famosa aquella frase: *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensibus* –nada hay en el intelecto que primero no estuviera en los sentidos.

La práctica, a su vez y siempre en cuanto humana, incluye su teoría, es decir, sus razones, objetivos, finalidad, motivaciones, etc. Una práctica "irracional" sería animal, instintiva y sin metodología precisa, condicionada por el ambiente u otros factores externos. Lo que pasa es que, muchas veces, no son suficientemente conscientes y explícitas las razones del actuar y ahí se pone el problema.

Pues bien, si en el término "praxis" encontramos tal unidad, el mismo concepto acepta una diferencia entre ambas. No se trata de que la teoría se pierda en la práctica o de que ésta desaparezca en aquélla;[3] estamos ante una dependencia mutua pero también autonomía relativa. Veamos.

Tanto teoría como práctica poseen reglas propias de funcionamiento que les permiten identificarse, por ejemplo, a la teoría con diferentes prácticas, escogiendo una y rechazando otras; el hecho de que existan distintas teorías con distintas prácticas manifiesta la imposibilidad –a menos que caigamos en el pragmatismo o teoricismo– de reducir la teoría a la práctica o ésta a aquélla. Sin embargo, tanto dependencia como autonomía relativa explican las relaciones unitarias entre teoría y práctica y sus diferencias, pero son insuficientes para precisar en qué momento son diferentes y cuándo permanecen unidas; estaríamos

2) Marxistas latinoamericanos como Rubén Dri conciben praxis en cuanto englobante de práctica y conciencia; en "Marxismo, realidad y filosofía", en *Cristianismo y sociedad,* cit., pág. 47.
3) El mismo Althusser reconoció que expresiones como "práctica teórica" conducían a desviaciones teoricistas. Ver Althusser, L., *Elementos de autocrítica,* Diez, Buenos Aires 1975, pág. 34, nota 7.

ante la misma ambigüedad que criticamos en Gramsci. La praxis, como elemento unificador de ambas y aceptando sus diferencias, no resuelve tampoco tales inquietudes. Debemos acudir al término dialéctica en busca de luz. Ese será el objetivo de la segunda parte de nuestro capítulo. Levantaremos, primero, otros presupuestos sin los cuales no podemos continuar adelante. Uno es de carácter ético y otros de corte epistemológico.

1.3. CONTRA LOS MANIQUEISMOS ETICOS

Es necesario que establezcamos claramente nuestra oposición a lo que desde el principio de la disertación hemos llamado "maniqueísmos". Con un origen teórico se llega a problemas ético-políticos, diferencias sobre el concepto de verdad traen consigo enemistades y, en no pocas ocasiones, desautorizaciones que arriban al punto de la condena. Se forman, como en las películas del viejo Oeste, los grupos de "los buenos" contra "los malos".

Nos encontramos, así, no sólo ante la miseria informativa que significa desautorizar "a priori" a esos "enemigos" sino también ante repercusiones de tipo político y pastoral que complican la situación. Es triste constatar cómo muchas agrupaciones sean CEB's o presbiterios locales, rechazan cualquier contenido teórico que venga de un intelectual o de un miembro de la base, respectivamente, que no piensen como se hace en el grupo; del rechazo social se pasa al rechazo epistemológico con extrema facilidad. Es decir, una CEB no admite el aporte de un intelectual burgués debido a la clase que representa y sin considerar la posible verdad o no de sus postulados; un grupo de presbíteros no acepta lo que dice un campesino por su conexión con organizaciones políticas que lo "manipulan".

Pero, si ese rechazo tiene implicaciones pastorales, los problemas políticos que enfrentan los intelectuales que conjugan lugar social con lugar epistemológico armoniosamente en favor de esa base, son superiores. En efecto, en América Latina se vive el maniqueísmo político y aquellos intelectuales que social y epistemológicamente actúan en contradicción a lo que el "bueno" piensa, corren serios peligros.[4]

Exhortamos, pues, a que las páginas siguientes no sean leídas con ojos maniqueos; por nuestra parte, no nos consideramos los "buenos", pero tampoco, es necesario aclararlo, "los malos".

4) Conviene recordar, para quien lo haya olvidado, que los intelectuales latinoamericanos excesivos o no, equivocados o no, que se comprometen con esa base no se juegan su prestigio o su puesto de profesores en una universidad, sino que arriesgan cosas más importantes que pueden llegar a ser la vida misma. Sabemos que ello puede suceder en otras partes del mundo y, por eso, no nos sentimos dueños de esta problemática. Pero, sucede entre nosotros, es nuestra realidad . . .

1.4. CRITICA DE LA PRACTICA A-TEORICA

Pero, vayamos a una cuestión ya no de índole ética sino epistemológica: ¿qué tanto necesita la práctica de la teoría? No falta quien responda negativamente a esta interrogante y de ahí nuestra crítica.

Criticamos, y de nuevo estamos ante un reiterado presupuesto fundamental, aquella actitud que considera a la práctica como único elemento válido en los procesos de transformación social; los sostenedores de esta concepción –si merece tal sustantivo– se proclaman a sí mismos como "los prácticos", para no aducir otros calificativos como "comprometidos", "concretos", "realistas", etc. y rechazan cualquier especulación tachándola de abstracta. Empirismo, intuicionismo y pragmatismo danzan en un baile de gala dejando a la cenicienta-teoría ocupada en los afanes etéreos de la casa-elucubración.

Tal postura supone un acercamiento a la realidad de tipo inmediato, sin que existan de por medio los códigos de lectura que cada quien traemos por diferentes circunstancias y que da a nuestro acercamiento un tipo especial de aproximación, con una carga hermenéutica determinada. Ciertamente, esta actitud brota de una gran inconformidad, manifiesta en nuestros pueblos al hablar de "política", contra verbalismos estériles y demagogias interesadas; sin embargo, el riesgo de pasar a un pragmatismo siempre estará latente, principalmente en estos momentos en que el éxito ha pasado a constituirse en criterio de verdad: ella se reduce a la práctica y ésta a lo útil. Por otra parte, recordamos que ya es clásico afirmar, para respaldar nuestra posición, que no hay nada más práctico que una buena y adecuada teoría. [5]

1.5. CRITICA DE LA TEORIA A-PRACTICA

Pero: ¿qué decir de la actitud contraria, que desprecia como ilusorio, falso o ideológico cualquier saber no-científico o una problemática no conceptualizada? Merece también nuestra atención crítica.

Partiendo de teorías universales se niega la necesidad de acercarse a la práctica para sacar de ahí una temática y volver a ella con diferentes respuestas; se supone, entonces, que la teoría goza de un estatuto tal que le permite situarse fuera de la problemática social en la que está inserta. El lugar epistemológico se convierte, así, en el único lugar; el mundo de las ideas prevalece sobre el de las obras, la ciencia domina la existencia y quiere convertirse en necesaria y eterna. [6]

5) Contra estos "ismos" se ha lanzado Boff, C., *Teología de lo político . . .*, cit., págs. 388-389 y ya antes Althusser, L., *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, pág. 190.
6) Este "racionalismo mecanicista" no es ajeno al mismo Althusser; tal es la crítica que le hace Goldmann, L., *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, Paris 1970, pág. 166.

Por otra parte, es muy fácil que el intelectual, acostumbrado como está a despreciar el sentido común, caiga en un desfasamiento al no concordar los lugares epistemológico y social en que se encuentra. Es decir, a menudo encontramos un no-intelectualismo teórico con un intelectualismo práctico; profesores que exaltan de palabra el valor de la práctica pero la olvidan en la metodología que utilizan y en la temática que privilegian. De la misma forma, no son pocos los jóvenes que, tachando al sistema económico-político en el que viven de pragmatista y prometiendo alejarse de los valores y postulados que ese sistema pregona, caen rápidamente en esta práctica en la que lo útil pasa a ser criterio de verdad.

Más triste es, sin embargo, la contradicción que existe en las personas que teóricamente se proclaman "revolucionarias", "comprometidas", mientras que su práctica dice todo lo contrario. Muchos de nosotros hemos pasado —¡o aún vivimos!— por esa etapa en la que las revoluciones se hacen en un bar o se combate el hambre en una comida de lujo. Conviene sugerir, como alguien ya lo hizo, que quienes nos dedicamos al trabajo intelectual pensemos en todas aquellas personas que trabajan materialmente para hacernos posible tal oportunidad.

1.6. EL HOMBRE LATINOAMERICANO COMO "LOCUS PHILOSOPHICUS" FUNDAMENTAL

Melchor Cano, en el siglo XVI, intentó hacer en la teología lo que Aristóteles había hecho con los "tópicos" en la filosofía. Sus "lugares teológicos" exponían aquellos sitios en los cuales se hallan los argumento más apropiados para demostrar las verdades relevadas.[7] Así, mientras Aristóteles llamó "topos" a los principios dialécticos porque son el lugar seguro donde muchos problemas pueden encontrar su solución, Cano afirma que:

> De la misma manera que Aristóteles propuso lugares comunes en tópicos como bases bien conocidas de los argumentos . . . así nosotros proponemos algunos lugares particulares de la teología como residencia de todos los argumentos teológicos.[8]

Vemos que tanto Aristóteles como Cano buscan determinadas "zonas" que ofrezcan seguridad; el primero las encuentra al interior de una lógica silogística, el segundo en puestos diversos —Sagrada Escritura, Magisterio, Tradición, etc.— que pasan a ser principios teológicos de autoridad basados en el hecho externo de su testimonio y no en su con-

7) La obra de Melchor Cano, *De locis theologicis*, fue publicada por primera vez en Salamanca, en 1563. Ver la voz "Tópico" en Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, IV, cit., págs. 3286-3287.
8) Citado por Lang, A., *Die Loci theologici des Melchor Cano und die Methode des dogmatisches Beweises*, Verlag Josef Kösel, München 1925, pág. 55. Sobre este tema ver también la tesis ya citada de Hurtado, J.M., *Signos de los tiempos*, cit., págs. 84ss.

tenido. De esta forma, tanto a nivel filosófico como teológico estamos ante una perspectiva de certeza epistemológica: Aristóteles y Cano aconsejan que cualquier problemática de este tipo debe ser tratada de acuerdo con su metodología propuesta.

¿Cómo entendemos nosotros la expresión *locus philosophicus*? Indudablemente, nos sentimos en continuidad con tales personajes al proponer "lugares" seguros a los que un filósofo debe acudir al intentar realizar una investigación dentro de esa ciencia, la filosofía; zonas de la realidad total, no solamente geográfica, en las que aparece nítidamente un problema y se vislumbran sus causas. Sin embargo, rechazamos dos desviaciones en las que el lector seguramente ya está pensando. Por una parte, nuestros *loci philosophici*, pese a ser lugares, no se reducen a "lo práctico" en oposición a "lo teórico"; son más bien, como en tiempos de Cano, expresiones técnicas de ayuda para dominar conjuntos de conocimientos, una metodología propia que considera a teoría y práctica como interdependientes pero también relativamente autónomas. Asimismo, somos conscientes que el vocablo "lugar" evoca terrenidad y exige concretización, de ahí que no hayamos escogido, por ejemplo, el término "categoría" provocador de abstracciones para el filósofo incipiente.

Por otro lado, nos sentimos en divergencia con los autores mencionados ya que tanto el "topos" como los *loci theologici* se quedan en un nivel meramente epistemológico; es decir, intentan dar validez metodológica a una ciencia desarrollando criterios de verdad interna para esa disciplina. No podría ser de otra manera desde el momento en que la seguridad es un valor fundamental capaz de garantizar coherencia interna-teórica. Nosotros queremos ir más allá de lo epistemológico para llegar a lo social y abarcar ambos planos.

Así es, por *locus philosophicus* entendemos el conjunto unitario y diferenciado de lugar epistemológico y lugar social; aquella zona de la realidad que, respetando la relativa autonomía de teoría y práctica, ofrece palmariamente las condiciones de posibilidad de la unidad entre ellas y de la validez del discurso filosófico. De ahí que, una filosofía incapaz de encarnarse en su realidad concreta o insuficiente en su metodología propia será inválida; un discurso filosófico "muy comprometido" pero débil en su estructura interna u otro excelentemente impostado en sus caminos lógicos pero indiferente o sordo ante lo que acontece fuera de sus prioridades, ciego ante la problemática que se le ofrece, serán igualmente indigentes.

La unidad de ambos lugares supone también su autonomía, pues mientras el lugar epistemológico garantiza la coherencia metodológica, el social provee la temática a analizar. Esto es de suma importancia ya que en el acto mismo de escoger un tema rechazando otros se está diciendo de qué lugar proviene tal temática; es decir, si bien es cierto que el lugar social ocupado por un filósofo no es garantía de la calidad interna

de su discurso, sí constituye la condición necesaria para que esa misma teoría filosófica elija un objeto teórico determinado y presente un estilo proporcionado a su comunicación. Ambos lugares, pues, se necesitan mutuamente y se complementan: uno aporta la temática, otro el método.[9]

Pues bien, después de esta larga clarificación de lo que entendemos por *locus philosophicus* debemos justificar el por qué de nuestra afirmación "el hombre latinoamericano como *locus philosophicus* y su carácter de fundamental.

Si el lugar social al que hemos hecho referencia proporciona la temática que debe estudiarse, es lógico suponer que esa problemática partirá de y expresará la realidad concreta, situada en un aquí y hoy determinados; esta realidad, para un filósofo latinoamericano que toma en serio su lugar social, no podrá ser otra que la latinoamericana, superando, sin embargo, esquemas nacionalistas para extenderse a una visión continental que, de cualquier forma, sigue manteniendo las mismas condiciones nacionales.[10]

Pero, no todo lo latinoamericano es un *locus philosophicus* fundamental; América Latina, como conjunto geográfico y social, no es un todo homogéneo. Ciertamente, nuestro problema fundamental es la miseria de las mayorías, la ancestral opresión que vienen sufriendo, el olvido de que son objeto. Sin embargo, oligarquías criollas, grupos des-nacionalizados arrepentidos de ser latinoamericanos, que han importado las problemáticas que en Europa o USA se ventilan no podrán considerarse –lo sentimos mucho– como *loci philosophici* fundamentales. De ahí que, si a nivel teológico no es un problema fundamental para nosotros cuestionar la infalibilidad del Papa como lo es para los europeos nórdicos, tampoco lo es a nivel filosófico el intento de regresar a ciertas categorías kantianas. Con nosotros se está jugando el pro-

9) Obviamente, no se trata de cualquier método. El está condicionado –no determinado– también por esa temática, pero se mantiene relativamente autónomo –no desaparece en ella– pues puede servir para resolver otras problemáticas. Ver Alonso, J.A., *Metodología*, Edicol, México 1980 y Gadamer, H.G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977. El conocedor lector habrá ya descubierto el gran influjo que esta obra representó para nosotros a lo largo de toda la disertación, pero especialmente en el primer y séptimo capítulos.

10) El sueño de Bolívar, Martí, Sandino y otros próceres latinoamericanos era lograr la unidad de sus naciones no sólo en la lengua, que ya existe, sino en toda la amplia gama de la cultura y del deseo de liberación de las invasiones colonialistas. El filósofo latinoamericano, en sintonía con estos ideales, rompe con los casilleros que llevan al nacionalismo exagerado y no solamente se abre –socialmente– a la problemática de los demás países hermanos sino que contempla también –epistemológicamente– lo que hay de valioso en otras latitudes como Europa, por ejemplo. De esta forma sigue teniendo validez el que desde las tierras a las que llegó Colón hace ya casi 500 años continúe el flujo de estudiantes que vienen al viejo Continente a prepararse mejor.

blema filosófico de la vida. Los lugares sociales, es evidente, son diferentes.[11]

Por "hombre latinoamericano" entendemos, entonces, aquellos millones de personas –la mayoría–, hombres y mujeres, obreros y campesinos, niños y ancianos, mestizos e indígenas, negos que viven como condenados por la tierra, olvidados de sistemas económico-políticos corruptos e injustos, oprimidos por situaciones atávicas de explotación y dominio. Por hombre latinoamericano, como *locus philosophicus* fundamental, entendemos al pobre latinoamericano.[12]

Sin embargo, ¡atención!, no consideramos ese *locus philosophicus,* ese pobre, como un lugar al que el filósofo va y del cual regresa incólume. Ya Gutiérrez decía del teólogo algo que se aplica al filósofo de nuestras tierras:

> Los pobres constituyen un mundo. Comprometerse con ellos es entrar –en algunos casos permanecer en él con una conciencia más clara en ese universo, habitar en él; considerarlo no un lugar de trabajo sino de residencia. No ir por horas a ese mundo a dar testimonio del evangelio, sino salir de él cada mañana para anunciar la Buena Nueva a toda persona humana.[13]

El filósofo no irá a ese lugar como quien va al laboratorio a investigar, a recoger una problemática que no es propia, para establecer su lugar epistemológico con más información y mayor acopio de datos. El pobre latinoamericano es un *locus philosophicus* fundamental porque su situación es de vida o muerte y exige respuestas rápidas y adecuadas –también epistemológicamente adecuadas– que elaborará precisamente con el filósofo. No se trata de que éste llegue a llenar un vacío, a corregir un error o a purificar un saber; podrá realizar todo eso pero como una acción subordinada. El llegará a aprender la problemática que hay que examinar –lugar social– aportando sus conocimientos y métodos –lugar epistemológico– para constituir una unidad con ese hombre y crear, juntos, una nueva cultura. Esta síntesis nueva es otra característica de nuestro *locus philosophicus.* Privilegiar-

11) Pareciera que intentamos trazar una barrera continental que, dividiendo los lugares sociales, llegara a tranquilizar la conciencia del filósofo o del teólogo; es decir, el intelectual europeo, en la medida en que responde a la problemática que brota de su lugar social, podría contemplar, con interés pero sin compromiso, lo que sucede en el Tercer Mundo, por ejemplo. No es tan sencillo si consideramos que los lugares sociales están íntimamente relacionados en nuestro planeta; de ahí que, conviene que piensen hasta qué punto la riqueza de lo países del centro –o Primer Mundo– tiene lazos estrechos y causales con la pobreza de las naciones periféricas –Tercer Mundo–, por lo que su lugar social participa, en mayor o menor grado, de esa problemática y su lugar epistemológico está llamado a responder a los planteamientos que de allí brotan. El intelectual, de acuerdo a lo anterior, es "ciudadano del mundo" influido e influyente, responsable, obligado a ser coherente con ambos lugares . . .

12) Un intento por presentar una antropología desde nuestra realidad lo constituye Comblin, J., *Antropología cristiana,* Paulinas, Madrid 1985.

13) Gutiérrez, G., *Beber en su propio pozo,* Sígueme, Salamanca 1984, págs. 161-162.

lo como fundamental, permitirá al filósofo latinoamericano incursiona en otros *loci philosophici* no fundamentales pero sí importantes. Un análisis de nuestra historia continental con sus antecedentes marcadamente indígenas y con un futuro claramente tecnológico y computarizado es otra fuente de problemas a estudiar y resolver; una investigación seria sobre nuestra religiosidad es otro punto que está en espera de ser aclarado, principalmente en lo referente a las conexiones que presenta con movimientos de tipo político y revolucionario.

Pues bien, todos estos presupuestos nos ayudan a pasar al siguiente punto. En ellos hemos querido ir delineando nuestras posiciones con respecto a lo que es filosofía y nuestro marco teórico personal, ciertos niveles de conciencia que hemos ido adquiriendo con el paso del tiempo y que ahora cobran expresión en nuestra disertación.

2. HACIA UNA RELACION DIALECTICA ENTRE INTELECTUALES Y BASE

Creemos que el concepto "dialéctica" se ha enfrentado últimamente a dos obstáculos: el recurso que se hace de ella para explicar el sistema filosófico de Hegel, y que le concede una aureola de dificultad, complicación extrema e ininteligibilidad, por un lado, y un uso demasiado ligado a una moda marxista en la que "todo es dialéctico". Si bien es cierto que es imposible fundamentar de modo adecuado el empleo de la dialéctica a no ser que se haga dialécticamente, como ya lo dijo Sartre,[14] es necesario que hagamos una descripción de su constitución y reglas de empleo concreto para nuestro caso. Nos ceñiremos, como ya lo hemos indicado, a la acepción gramsciana de dialéctica como acción recíproca intentando ejemplificarla en casos particulares y concretos siempre al interior de las relacones entre intelectuales y base; además, nos colocamos en la tradición griega que ve a la dialéctica como "diálogo", que supone dos interlocutores y preguntas y respuestas.[15] En este sentido, las dos primeras formas presentan un carácter de exhortación moral, situándose en el terreno de la Etica; sin embargo, no dejan de ser dialécticas en cuanto exigen esa acción recíproca y el nivel dialógico griego. Mayor importancia para nuestro tema tiene el tercer tipo, ya que se coloca en el plano temático que hemos escogido.

14) Sartre, J.P., *Critique de la raison dialectique,* Gallimard, Paris 1960. Sobre la generalización del término ver Foulquie, P., *La dialectique,* PUF, Paris 1949.
15) No siendo este el objetivo fundamental de nuestra disertación —el estudio de la dialéctica— remitimos a la bibliografía precedentemente señalada; sin embargo, el estudio más interesante que hemos encontrado y que más nos ha influido es el ya mencionado de Boff, C., *Teología de lo político . . .,* cit., págs. 373-398. Ver también el concepto de "analéctica" como superación de la dialéctica en cuanto categoría únicamente teórica, en Dussel, E., "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación", en *Cristianismo y sociedad,* cit., págs. 9-45.

2.1. DIALECTICA DEL ACOMPAÑAMIENTO

Es preciso dejar en claro que intelectuales y base se encuentran en camino. Nuestras condiciones latinoamericanas, con una historia y cultura propias y peculiares, hablan de un estar-en-proceso, de un ir creciendo; de ahí que, si intelectuales y base no pueden quedarse estáticos y atados a moldes fijos, si por fuerza deben avanzar por los caminos de la historia, es necesario que lo hagan juntos, que se acompañen mutuamente.

Un acompañamiento que es dialéctico, es decir, activo-recíproco-dialógico; el intelectual acompaña a la base por ese camino difícil que recorre actualmente, apoya, brinda luz para juntos elegir las vías mejores, expone sus opiniones en un clima de diálogo y no de monólogo. A la vez, se deja acompañar por alguien –la base– a quien considera como igual y no inferior; ella misma acepta esta tarea despojándose de anti-intelectualismos y pragmatismos utilitaristas. Acompañar, ir-con, pero no como quien viaja en un autobús con gente desconocida, sino de la forma en que se va con un amigo por caminos ignotos pero con un algo que aportar mutuamente. Esta dialéctica de acompañamiento supone una cualidad: el dinamismo, esencial a cualquier dialéctica. En efecto, las relaciones intelectuales-base van en continuo movimiento y ven cómo ambos términos se alteran mutuamente al contacto con el otro; durante el proceso, tanto intelectuales como base van sufriendo modificaciones, van adquiriendo nuevas características, asumen valores y propiedades del otro.

Un fruto sintético de este acompañamiento dialéctico es que el intelectual ayuda a que de la base vayan surgiendo nuevos intelectuales, necesitados siempre de ese acompañamiento; a su vez, los intelectuales se "hacen base" y permanecen en ella. Este proceso indica que la función del intelectual no es negativa ni tiende a desaparecer; encontrará trabajo en cualquier tipo de sociedad no para justificar ideológicamente una situación dada sino para abrir nuevas perspectivas, para hacer frente a situaciones imprevistas, para lograr que todos sean intelectuales. La misma base dejará sus características de masa para encontrar un nosotros comunitario opuesto a un colectivismo militarizante, con respeto a las garantías individuales, pero con privilegio del bien común.

Este acompañamiento, como dijimos en el apartado anterior, es total y no de fin de semana; compromete la persona toda y quita al filósofo la imagen de un ser raro, diferente, superior o curioso. La confluencia de ambas voluntades crea un sentimiento unitario, la puesta en común de los propios conocimientos favorece el desarrollo de una conciencia colectiva y proporciona a la filosofía una impronta típicamente latinoamericana –aunque no exclusiva–: la fraternidad.

2.2. DIALECTICA DEL RESPETO

El mutuo acompañamiento dialéctico entre intelectuales y base plantea siempre una problemática: el conflicto. Sabemos que todo movimiento dialéctico se basa, precisamente, en acciones recíprocas que suponen contradicciones, ejemplificadas entre nosotros a través de diversas mentalidades, opuestas visiones del mundo, distintos anhelos y objetivos. Ya veíamos en la introducción las dificultades mutuas que a nivel psicológico enfrentan intelectuales y base al intentar relacionarse; no es cosa fácil romper moldes prefijos, actitudes hostiles, desprecios siempre latentes, liderazgos gratuitos.

Pues bien, además de una dialéctica de acompañamiento, se precisa una de respeto; el intelectual no puede llegar a la base imponiendo criterios como quien invade una zona enemiga para conquistarla. No se trata de llegar a ella para destruir lo existente suponiendo que todo lo que ahí se encuentra es falso o está manchado por la superstición y el error; el respeto, en el marco de una ética social que considera a los demás como iguales a mí y no inferiores, supone también un servicio.

En efecto, y como lo veremos al presentar un modelo de relación unitaria positiva entre intelectuales y base, cada uno de los polos tiene alo que aportar, ideas, experiencias e intuiciones que ofrecer. No pretendemos que el intelectual rechace su posición de intelectual o que la base trate de asumir mecánicamente otra forma de ser: ambos, así como son, tienen mucho que otorgar, pueden servirse mutuamente. Es indudable que deben renunciar a los "ismos" que hemos criticado –racionalismo, pragmatismo, etc.– como defectos, pero, así como la teoría no desaparece en la práctica, ni ésta en aquélla, el intelectual no se pierde en la base ni ésta se desvanece al contacto con él.

Ambas características reseñadas, acompañamiento y respeto, son partes diversas de una misma dialéctica; es decir, un intelectual puede acompañar a la base pero sin respetarla. Así como el guía de turistas muestra a un grupo de personas los caminos a seguir, de la misma forma un intelectual, sin respetar lo que la base piensa, se atribuye el derecho de acompañar sin respetar. Pero también, acompañamiento y respeto son dialécticos y no solamente exhortaciones morales, porque son dialógicos, y sabemos que un diálogo sin amistad de por medio, sin respeto a las opiniones del otro, es infructuoso. Ejemplos de este tipo de intentos fallidos sobran.

Si entre intelectuales y base surge una nueva amistad, como síntesis del proceso de acompañamiento y respeto que juntos han recorrido, estaremos ante otra característica de la dialéctica: la superación de las contradicciones que ambos presentaban al inicio del proceso.

2.3. DIALECTICA DE "LUGARES"

De acuerdo con la metodología que hemos seguido hasta el momento, sería fácil ubicar al intelectual en el lugar epistemológico y a la base en el lugar social; el primer lugar, denotando metodología y criterios de validez teórica interna, concordaría con la esencia y función del personaje llamado intelectual, aparentemente dedicado a lo teórico. El segundo lugar, entendido como expresión de la problemática concreta que se vive, de las situaciones materiales con las que tenemos que convivir y que en nuestra América Latina son dramáticas, se identificaría con la base que, como las mismas condiciones señaladas, vive el conflicto de la miseria y explotación.

Esta catalogación, sin ser la más feliz, no es errónea en cuanto facilita nuestra comprensión del fenómeno; sin embargo, debemos agregar algo que ya hemos insinuado: el intelectual latinoamericano no puede contentarse del lugar epistemológico que ha construido ni la base del lugar social que históricamente ocupa. Ambos lugares se exigen mutua y dialécticamente dando paso a lo que hemos llamado *locus philosophicus.*

En efecto, ya Gramsci decía que los simples "sentían" –lugar cocial– pero no "sabían" –lugar epistemológico– y criticaba de los intelectuales el que supieran pero no sintieran. Pero: ¿esto quiere decir que el intelectual debe dejar de "saber" para poder "sentir"? ¿o que la base debe abandonar su sentimiento para llegar a la comprensión? De ningún modo. Debemos llegar a una dialéctica de lugares en la que ambos, sin perder su autonomía relativa, puedan arribar a la comprensión mutua; no se trata de presionar para que uno de los dos términos de la relación, el intelectual, "aprenda" –por usar un término académico– del otro sin aprender también ese otro, la base. Se caería en el mismo error que se ha criticado pero a la inversa. Estamos ante un movimiento dialéctico de acción recíproca, no ante una imposición autoritaria o sumisamente aceptada en aras de un misticismo revolucionario poco sólido.

Dos ejemplos acabarán por clarificar nuestra posición, uno de orden político-religioso y otro estratégico-testimonial, aspectos esenciales para una filosofía latinoamericana.

El primero de ellos –político-religioso– nos habla de las relaciones que algunos partidos comunistas o marxistas han tenido con las masas latinoamericanas. Para no retroceder en la historia demasiado tiempo, recordemos solamente cómo, a fines de los años sesenta y durante todos los años setenta, grandes sectores de las masas latinoamericanas se acercaron al marxismo a través de la obra de Martha Harnecker, de conocida filiación althusseriana, transmitida por profesores y estudiantes universitarios, por militantes de los distintos partidos comunistas

de diversos puntos del Continente.[16] Esa obra, como en general todo el ambiente comunista de la época, estaba segura de la necesidad de emprender una lucha cerrada contra la religión, opio del pueblo y alienación ideológica; los más astutos marxistas llegaban a sostener que un empeño directo no era necesario, pues el cambio de la sociedad traería consigo y por cadencia natural la abolición de ese fenómeno. Estaríamos, pues, ante un lugar epistemológico –marxismo– que entra en conflicto con un lugar social preciso –masas religiosas latinoamericanas. Muchos intelectuales optaron por el camino más fácil: con una ambigüedad que oscilaba entre respeto y desinterés, se volvieron ciegos ante ese lugar social y programaron sus proyectos revolucionarios o reformistas sin tener en cuenta esa manifestación. La falta de unidad entre intelectuales y base fue evidente, sobre todo en algunas fiestas religiosas de fundamental importancia para la base: Virgen de Guadalupe, Navidad, Semana Santa, etc.; los líderes o ignoraban el asunto –manifestaciones religiosas, procesiones, etc.– o se sumaban a ellas con el aire de quien dice: "pobre, te acompaño en tu superstición para que veas que soy solidario".

El correr de los años, y a partir de las experiencias chilena y nicaragüense, ha demostrado a los marxistas, militantes o no de los partidos comunistas, que la religión no es pura y necesariamente alienación; ella constituye un fenómeno ambivalente, en el terreno de la sociología, capaz de contribuir a la liberación como a la opresión. De hecho, no son pocos los casos de cristianos comprometidos en procesos revolucionarios y liberadores al lado de dictadores que se precian de cristianos y gozan del apoyo de algunos jerarcas eclesiásticos. Recién comienzan los marxistas ortodoxos a cuestionar las clásicas tesis de su lugar epistemológico gracias a las antítesis que brotan del lugar social latinoamericano; reconocen que hay ciertas problemáticas humanas que resistirán siempre a cualquier cambio social, como la muerte, la enfermedad, e inclusive la religión. Estamos, entonces, ante una relación dialéctica de lugares: la práctica religiosa se ha visto favorecida por la crítica marxista de la religión ya que ha reconocido la necesidad de dar razón de su esencia, de revisar sus prácticas, de reconocer sus desviaciones; la teoría marxista cuestiona sus postulados sobre la religión y acepta que muchas de sus afirmaciones han sido dogmáticas.[17]

El otro ejemplo, de tipo estratégico-testimonial, refleja la situación de tantos sacerdotes y religiosas que, sintiendo en las Conferencias Episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979) un impulso para su compromiso vocacional, tomaron el camino del testimonio entre los más humildes y "optaron por los pobres". No pocos de ellos, aceptando el llamado urgente de su conciencia, se pusieron del lado de los abando-

16) Harnecker, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico,* cit.
17) Sobre todo este ejemplo ver Comblin, J., *Teología e marxismo . . .,* cit., págs. 305-307.

nados y oprimidos; se llegó a la toma de una posición particular y a una inserción consciente en movimientos de liberación. El lugar social les exigió una opción militante y activa en favor de un proyecto político concreto; algunos tomaron las armas, si bien reconociendo siempre que esa decisión era un mal necesario. Aún no conocemos un revolucionario sincero –no hablamos de mercenarios– que alabe y considere positivo este método de lucha. [18]

Pues bien, esta concepción práctica, por más que se haya hecho y justificado en el terreno de la ética social y aunque sea testimonio de un compromiso cristiano que no se puede eludir, [19] peca, en no pocas ocasiones, de vulnerabilidad teórica.

¿Qué efectividad de tipo estratégico-táctico tiene tal testimonio "comprometido", si no está basado en un análisis serio de la coyuntura que está en juego? Asimismo, ¿existe solamente un "compromiso" con los pobres o también con los ricos? ¿Por qué decir, entonces, que mi filosofía es comprometida y la de los demás no? Ya hemos dicho que toda filosofía está socialmente comprometida, pero ¿y epistemológicamente?

La compleja situación latinoamericana que vivimos exige no solamente la claridad de nuestro compromiso social, sino también epistemológico. Es decir, muchos cristianos creen que por el hecho de optar por los pobres han resuelto sus propios problemas y los de los pobres mismos, cuando en realidad la problemática ha cambiado de cara pero sigue ahí. Al poco tiempo de haberse incorporado a la base, el intelectual sentirá que su bagaje teórico necesita sufrir también ese proceso de proletarización y dejarse cuestionar también, como teoría, por la realidad que enfrenta.

No estamos en contra –que quede claro– del ejemplar testimonio de tantos cristianos que han dado este difícil paso, pero estimamos que ya es tiempo de irle quitando a la santidad esa aureola de ingenuidad y neutralidad científicas que a veces gobierna en el ambiente. El intelectual latinoamericano, que por convicciones religiosas se acerca a la base, deberá mantener su condición de intelectual ya que es parte esencial de lo que puede ofrecer; sin embargo, su teoría –como su persona– no aportarán nada si no entran en ese movimiento dialéctico de intercambio de lugares, si no siguen siendo profesores, pero comienzan a vivir como alumnos aprendiendo ellos también.

Concluyamos. La dialéctica de lugares supone que entre ambos, el social y el epistemológico, se da unidad pero también diferencias, autonomía relativa y dependencia mutua. El filósofo debe unificar en su persona ambos lugares, unificación que es, en el fondo, teórico-práctica.

18) Ver la novela de López, M., *El mercenario*, Palabra, México 1983.
19) Ver la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, SCDF, Vaticano 1984, pág. 11.

Por una parte, existe unidad entre los dos lugares dado que el sujeto y el objeto de los dos polos de la relación son los mismos. El filósofo, sujeto epistemológico, se incorpora a una problemática social en la que también participará activamente, como sujeto; su objeto social pasa a ser también objeto epistemológico ya que tal problemática será analizada en términos teóricos. A la vez, la base, siendo de por sí sujeto social, llegará a constituirse también en sujeto epistemológico gracias a la ayuda del intelectual; su objeto corre la misma suerte. El "quién", que era solamente teórico es ahora práctico; el "qué", antes exclusivamente práctico pasa a ser teórico. Un "qué hacer" se complementa con un "qué pensar", y "quien teoriza" necesita ser reconocido como "quien actúa".

Por otro lado, hay también diferencias; desde el momento que la filosofía es una ciencia social y su agente –el filósofo– entra en relación directa y permanente con la sociedad se plantean dos tipos de conexión: con la ciencia propia que le permite seguir inserto en una amplia gama de lugares epistemológicos –otras filosofías, por ejemplo– y con el lugar social que le proporciona la temática a estudiar y resolver. Entre ambos lugares se da lo que Ricoeur llamó "homología estructural": correspondencia formal entre estructuras especificadas,[20] que tienen reglas y contenidos propios, diferentes pero no opuestos. La síntesis de esta dialéctica de lugares da pie al *locus philosophicus*, punto de partida como temática que se ha privilegiado, pero punto de llegada como unidad teórico-práctica.[21]

3. MODELO DE RELACION UNITARIA POSITIVA

En la Introducción habíamos definido la índole de nuestra disertación como una investigación histórico-filosófica que pretendía resolver un problema concreto. El presente capítulo lo hemos titulado *Aporte personal-práctico* sobre la problemática estudiada; es el momento de concretizar lo más posible las relaciones entre intelectuales y base desde el punto de vista del "deber ser". ¿Cómo proponemos esas relaciones?

Iniciamos presentando lo que el intelectual debe dar a la base, continuamos con el otro aspecto de la relación, lo que la base da al

20) Ricoeur, P., *Le conflit des interpretations,* Seuil, Paris 1969, pág. 40. Otra definición de la misma expresión es: "la disposición idéntica de los elementos de un conjunto estructural", en *Cours d'herméneutique,* (mimeo), Louvain s.f., pág. 156.

21) Analógicamente podríamos llamar, como ya se hace en teología, al lugar social como "acto primero" y al lugar epistemológico como "acto segundo". Leamos a Gutiérrez: "Es conocido que en la perspectiva de la Teología de la Liberación se afirma que la teología viene después, que es un acto segundo. Siendo el acto primero la inserción en la praxis histórica de liberación y el anuncio de la palabra en relación con ella. Esto no significa que el teólogo debe hallarse sólo en el segundo momento, su presencia en lo que llamamos acto primero es una condición indispensable para su reflexión", en Gutiérrez, G., *La fuerza histórica de los pobres,* cit., págs. 126-127.

intelectual en el marco de una división de componentes que es de tipo metodológico-ilustrativo; concluimos analizando el mismo término "relación". Es evidente que nuestros aportes se basan en la experiencia concreta que hemos vivido y son el resultado del examen gramsciano que hemos hecho y que queremos superar. No olvidemos, sin embargo, los presupuestos fundamentales enclavados al inicio del capítulo.

3.1. LO QUE EL INTELECTUAL DA A LA BASE

Este primer punto es el que menos dificultades plantea pues estamos acostumbrados a que el intelectual sea agente y la base paciente, aquél da y ésta recibe. El problema es cómo hacerlo, cosa que veremos al final del apartado al desmenuzar la relación y sus contenidos. Vayamos a nuestro punto: ¿qué recibe la base del intelectual? [22]

3.1.1. *Información*

Debemos partir de algo que ya hemos comentado: rechazamos los populismos. Así las cosas, somos conscientes de que la base no lo sabe todo –aunque sabe mucho, como veremos después– y que, principalmente, goza de poca información. Esta será la primera tarea del intelectual: informar. En efecto, quien conozca mínimamente nuestra realidad latinoamericana estará de acuerdo con nosotros en que las bases sufren de una desinformación crónica ya que su principal medio de comunicación social, la televisión, actúa normalmente con criterios consumistas en los que la misma información de lo que acontece viene sujeta a tales consignas. Gran parte de la prensa escrita tiene como objetivo la diversión de esas capas de la población para darles embrutecedor descanso y favorecer, de esta manera, su re-incorporación al mundo de la producción. Los "Bildzeitungs" alemanes que se venden en las afueras de las fábricas darán una idea al lector europeo del tipo de prensa que "se vende" entre las bases.

Por otra parte, el intelectual formado académicamente en centros de cultura como universidades y, no pocas veces, conocedor de otros idiomas además del nativo, tiene acceso a una información a la que la base no llega; el leer revistas extranjeras, participar en congresos y convenciones con otros intelectuales, le posibilita el darse cuenta de una serie de factores que no se ven desde la lucha diaria y concreta del propio lugar social. ¿Qué hace el intelectual con todo este acopio de información? Desgraciadamente y con frecuencia, la considera como un tesoro floral que se marchitará a la vista de un extraño, o motivo de

22) Recordemos nuestro presupuesto fundamental que sostenía la autonomía relativa de la teoría y, por consiguiente, la necesidad de que el intelectual conservara ese carácter.

presunción en reuniones "de intelectuales"; pareciera que tener la exclusividad sobre tal o cual noticia le confiera mayor prestigio entre su gremio o un nuevo grado académico.

Nuestro intelectual debe informar, traducir de otros idiomas, conectar a las bases con otras latitudes para superar los clásicos localismos tan frecuentes entre ellas; además, deberá poner en contacto a la base con su historia ayudando a la creación de la ya famosa "memoria colectiva", manteniendo continuidad entre pasado y presente y con miras a un futuro por construir.

Obviamente, la actitud del intelectual no es neutral –socialmente neutral– y en el hecho de presentar determinada información como prioritaria y no otra ya hay una posición precisa, intuición de un problema por resolver. Es decir, si nuestro intelectual trabaja con agrupaciones de señoras, muy distinto será el que traduzca del francés la reseña del último desfile de modas en París o del alemán los resultados de un Congreso feminista; claro, caricaturizamos, pero estas simples diferencias denotan una ubicación epistemológica y social. Por demás está decir que en el hecho de informar –ejercicio teórico a primera vista neutral– el intelectual arriesga la propia vida.[23]

3.1.2. *Asesoría*

La base cada vez se organiza más; brotan continuamente nuevas agrupaciones con diferentes objetivos. A nivel religioso: CEB's, consejos parroquiales, grupos bíblicos o de reflexión, etc.; a nivel socio-político: coordinadoras de colonos, organizaciones obreras y campesinas, frentes populares, etc. Todas estas entidades necesitan del aporte y la asesoría del intelectual quien, si bien perteneciendo a ellas, puede mantener una cierta distancia epistemológica, una exterioridad teórica en muchas de sus aportaciones, distancia que le permite ver con más objetividad las cosas.

Asimismo, el intelectual llega a la base como especialista. En un mundo académico cada vez más ramificado, la figura del intelectual "todólogo" es como un especimen en extinción; la época de los enciclopedistas ha quedado sepultada definitivamente en la historia. De ahí que las diversas especialidades que los intelectuales tienen favorecen la solución de los problemas concretos que las bases se plantean. La figura del médico popular es cada vez más frecuente. Abundan los ejemplos de los doctores preocupados no sólo por aliviar los dolores de una

23) Quienes, como nosotros, tuvieron la oportunidad de participar en alguna Eucaristía celebrada por el Obispo mártir salvadoreño Oscar A. Romero, recordarán que la primera parte de sus homilías, el "Ver", siempre era ocupado por un largo espacio de información acerca de lo que acontecía en el país y en el mundo. Todos sabemos de qué forma pereció asesinado por quienes veían en sus informaciones y análisis un peligro.

enfermedad sino por implementar programas de prevención de las mismas; abogados especializados en cuestiones agrarias que asesoran organizaciones campesinas, ingenieros que asumen proyectos populares para hacer más vivible una realidad que de por sí es mortal, psicólogos que hacen de las terapias un método sencillo y accesible a todos despojándolas de su carácter elitista y exclusivo de las clases poderosas, filósofos que ayudan a valorar la propia cultura y a expresarla en términos comprensibles para otras personas ajenas a la base.

Ella, ayudada por el intelectual, será quien decida qué tipo de servicios y de asesoría requiere, qué especialidades le son útiles. No se trata, obviamente, de asistencialismo o dirigismo sino de atacar las causas estructurales de los problemas sociales para encontrar soluciones viables.

3.1.3. *Docencia*

Gran impresión causó, a nivel mundial, el que Nicaragua decidiera emprender una campaña nacional de alfabetización, a los pocos meses de haber logrado su revolución, para atacar uno de los problemas no económicos más graves del país. ¿Quién llevó a cabo esa cruzada? Intelectuales venidos de todas partes del país y del mundo, personificados en profesores universitarios, "internacionalistas", pero. sobre todo, jóvenes estudiantes. Aquí la palabra intelectual pierde su connotación elitista y refleja aquello de que "todos los hombres son intelectuales". En este caso bastaba leer y escribir y tener deseos de transmitir ese logro para merecer el epíteto de intelectual. [24]

Pues bien, nuestro intelectual también "enseña" a la base cosas que ella no sabe; no con la actitud conquistadora que ya hemos criticado, sino con el deseo de compartir la riqueza propia. El mismo se sujeta a un proceso de "desintoxicación" en sus posturas dogmáticas y teoricistas para permitir que la base no asuma también tales vicios ya que como dijo Freire: ". . . los oprimidos hospedan dentro de sí al opresor, hablan muchas veces con el mismo lenguaje". [25]

No pocos intelectuales que se han relacionado unitaria y positivamente con la base continúan trabajando en universidades y permanecen en contacto con colegas de otras latitudes; esta actitud les ha valido el rechazo de varios sectores tachándolos de desfasamiento: su lugar epistemológico no correspondería al lugar social. Nosotros creemos que las universidades siguen siendo, de acuerdo a las condiciones actuales de la sociedad, uno de los centros académicos en los que el intelec-

24) Sobre el "acontecimiento educativo más importante de la historia de Nicaragua" ver Tunermann, C., *La educación en el primer año de la revolución popular sandinista,* Ministerio de Educación, Managua 1980, pág. 19.
25) Freire, P., *Pedagogia do oprimido,* cit., págs. 32ss.

tual debe estar presente; la temática de su magisterio, sin embargo, provendrá siempre de ese lugar social que ocupa junto con la base. La creación de muchas universidades populares –verdaderamente populares y no como las criticadas por Gramsci– habla de ese intento de tantos intelectuales por permanecer fieles a los dos lugares analizados.

3.1.4. *Explicitación-formulación*

La base sabe muchas cosas pero tiene dificultades para formularlas claramente. Tiene muchos problemas pero esa misma abundancia le impide, en ocasiones, jerarquizarlos y darles un adecuado tratamiento; la base ha sido, durante siglos, como una persona amordazada que no puede hablar, con mucho que decir, pero sin oportunidad de expresarlo. Una vez que adquiere tal posibilidad, externa un discurso frecuentemente inconexo, difuso. Además, ella está acostumbrada a un género narrativo en el que formas gramaticales plagadas de silogismos están fuera de lugar; la base habla, y habla mucho. Cuenta, narra, se queja, alaba, predice, "filosofa" a su modo.

El intelectual ayuda a formular esa problemática, explicita sus contenidos y les da forma. ¿Cuántas veces, en las reuniones de CEB's en las que abundan amas de casa y obreros con un bajo nivel de escolaridad, hemos quedado admirados de la capacidad formuladora de los secretarios de esas reuniones, casi siempre jóvenes estudiantes –intelectuales–? ¿Cuán frecuentemente el intelectual ha ayudado –y paradójicamente, ha aprendido– a utilizar el método ver-juzgar-actuar que persigue exactamente la adecuada formulación de los problemas para poderlos resolver?

Los procesos que hemos reseñado, a nivel religioso y en el campo de lo político, han cobrado una gran vitalidad en los últimos años; abundan grupos, organizaciones, movimientos que en la medida que crecen deben estar atentos a la tentación del espontaneísmo, tan presente entre las bases. La necesidad de la organización es evidente; una organización que no viene impuesta por los intelectuales sino presentada de modo que pueda favorecer la marcha dúctil de ese proceso, hecha programa de acción lúcida en común acuerdo entre intelectuales y base. En este sentido, nuestro intelectual es también un "intelectual orgánico", con las precisiones que aclaramos en el último apartado del capítulo anterior.

3.1.5. *Sistematización-devolución*

El lenguaje narrativo de la base expresa vivencias y prácticas históricas que el intelectual debe reunir en forma lógica; son acontecimientos, valores, costumbres –cultura– que ya fueron transmitidos, elaborados y sistematizados por la misma base pero a su modo. Un rasgo esen-

cial de esta sistematización es la devolución que el intelectual hace de todos los datos que la base le ofrece y a los que él da un orden y coherencia determinados.

Aquí es donde encontramos al intelectual-productor, pues los artículos y libros que estos filósofos y teólogos latinoamericanos escriban serán, precisamente, una expresión de esta sistematización. De ahí la gran responsabilidad que tienen los intelectuales en los foros internacionales en que participan pues son la voz de los sin-voz. Pero, si a esta sistematización no se añade la necesaria devolución a la base de lo que ella, a su modo, ha pensado y expresado, estaríamos de nuevo ante el error que hemos criticado de tomarla como "conejillo de Indias". En efecto, ella no es un laboratorio en donde el intelectual llega para probar la eficacia de sus métodos sino que, a través de las dialécticas que hemos elencado, influye también activamente en la vida del intelectual; éste devuelve a la base lo que ha sistematizado para vivirlo con ella, compenetradamente, habiendo visto afectado su mismo bagaje teórico.

Algo sumamente importante en este punto es lo relativo al lenguaje. Este es un medio de expresión de una realidad; si "entre intelectuales" se utiliza un lenguaje demasiado técnico, rebuscado, pero ayuda a que ellos se entiendan entre sí, sea bienvenido. Con la base, sin embargo, la expresión deberá tener en cuenta una construcción gramatical y unos vocables que favorezcan la sintonía entre intelectuales y base. Ya papá lo decía: "hablamos para entendernos, no para enredarnos".

3.1.6. *Animación*

Una última cosa que el intelectual está en posibilidad de ofrecer a la base es la animación, el favorecer sus formas de organización y de lucha –siempre críticamente–, los intentos de ella por pasar a la concientización y cohesión.

Con frecuencia, el intelectual proviene de clases altas o medias con una historia personal de necesidades satisfechas; alimentación, descanso, salud, son experiencias vividas desde siempre que le permiten –sin que seamos "biologistas"– afrontar una serie de problemas con relativa tranquilidad y fortaleza. Al entrar en contacto permanente con esa base que ancestralmente ha sufrido hambre, cansancio y enfermedades, podrá aportar algo de extrema importancia para continuar un proceso de liberación que enfrenta continuamente grandes escollos: el fatalismo, el derrotismo y la desesperación son comunes y explicables en una base que ve pasar políticos y jerarcas que prometen y no cumplen. Las injusticias y atropellos de que son objeto pareciera que no tienen límite y los múltiples intentos que hacen por liberarse de tales cadenas resultan normalmente fallidos. ¿Quién puede conservar una esperanza de lucha

después de tantos fracasos? ¿Quién no se desalienta ante los repetidos descalabros y continuas vejaciones?

La animación, entonces, será una tarea del intelectual que quizá algunos consideren "poco intelectual", pero no es así; creemos que una relación unitaria positiva con la base debe tener muy en cuenta aspectos de tipo personalista —que no individualista— en la que cada persona es de suma importancia. De hecho, una relación teórico-práctica tiene muchas incidencias en situaciones de tipo efectivo-emotivo. Si a esto agregamos las situaciones que nuestra base tiene que enfrentar, ya no solamente difíciles sino dramáticamente conflictivas, estaremos de acuerdo en que la acción del intelectual en esta dimensión es también prioritaria. El aliento y la satisfacción que él mismo recibe en este proceso están fuera de duda.

3.2. LO QUE LA BASE DA AL INTELECTUAL

Si el punto anterior fue relativamente sencillo, llegamos ahora a uno que no presenta la misma facilidad. Esto porque tradicionalmente la relación entre intelectuales y base ha sido un problema "de intelectuales", esto es, manifiesto a través de una impostación claramente teoricista se planteaba, a lo mucho, la calidad de la aportación que el intelectual daba a la base o el método a través del cual se hacían llegar a ella los contenidos. Comencemos evitanto algunos errores.

3.2.1. *Lo que la base no da al intelectual*

Esperar de la base una contribución de orden intelectual o teórico es, al menos, ilusorio; ese no es "su fuerte". Ella no ofrece un saber científico pues, como lo hemos dicho anteriormente, la ciencia ha sido patrimonio eterno de los intelectuales ya que ellos son los que la han cultivado y se han rodeado de todos los medios materiales aptos para desarrollarla. Esta oportunidad siempre ha estado lejos del alcance de la base.

Asimismo, ella no da una "materia prima" que el intelectual toma para desarrollarla en otras latitudes y con distintos intereses. Tal postura es ofensiva para la base y no escapará a un burdo teoricismo tantas veces criticado en nuestra disertación.[26]

Cómicas situaciones —por no decir trágicas— se dan cuando el intelectual siente valorados sus esfuerzos pedagógicos al comprobar que miembros de la base van adquiriendo "gustos culturales" propios de

26) Los "trabajos de campo" de tantos sociólogos caen en esta distorsión. Una simple pregunta: ¿permitirían ellos y sus familias ser bombardeados por muestreos y sondeos como ellos lo hacen con familias de la base?

él y su gremio; la señora rica, profesora universitaria y simpatizante de las luchas revolucionarias, que se congratula consigo misma al constatar que su empleada doméstica escucha música de Beethoven en lugar de las populares cumbias o el formador de seminario que corrobora con placer el hecho de que el indígena llegado a esa institución olvida su lengua nativa para poder aprender francés. Este tipo de aberraciones existen.

El intelectual deberá estar atento para no considerar a la base como un espejo en el que ve reflejadas sus posiciones teóricas y sus mismos vicios teoricistas. Si la base comienza a darnos todo esto significa no solamente que la opresión cultural continúa sino que ésta es mayor.[27] Pero pasemos a lo que realmente puede dar la base al intelectual.

3.2.2. *Problemática histórica*

Si en la relación intelectuales-base, que refleja la unidad diferenciada entre teoría y práctica, el intelectual aporta el primer polo, teoría, es de suponer que la base ofrece el segundo, la práctica. Así es, ya decíamos que si bien entre teoría y práctica existía una relación de dependencia mutua también se daba una autonomía relativa entre ambas, las dos tenían códigos propios y diferenciados de conducta, metodologías peculiares y relaciones con otras teorías y prácticas que impedían la desaparición de la una en la otra. A su vez, ambas se necesitaban para dar lugar a una praxis, entendida ésta como la unión de los dos factores anteriores. El intelectual dio la teoría para que la base, poseedora de la práctica sea "práxica"; ahora la base ofrece lo suyo para que el intelectual sea "práxico".

En efecto, ya hemos visto que el valioso regalo que puede dar la base al intelectual no es lo científico ni lo teórico; su generoso obsequio se sitúa en el terreno de una práctica de tipo económico-político, en cuanto ella está situada —recordemos la definición— en la base de la pirámide social, de ahí su nombre. El contacto inmediato que ella tiene con la problemática cotidiana, familiar, educativa, industrial, agrícola, etc., la coloca en una posición de privilegio que le permite dar lo que tantas veces hemos repetido como específico del lugar social: la problemática a estudiar y resolver en compañía armoniosa con el intelectual.

Se necesita, entonces, dar un "acto o corte epistemológico"[28] para cambiar los términos del discurso; la cuestión no se coloca en el nivel de la sabiduría entendida ésta como ciencia sino en el plano de la existencia, de la problemática práctica. Las lecciones que la base da no están basadas en imágenes abstractas o complicadas construcciones especulativas; el intelectual no aumentará sus conocimientos especializa-

27) Repetimos la cita de Freire, P., *Pedagogia do oprimido*, cit., pág. 32ss.
28) Ver Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1983, pág. 18.

dos pero sí cambiará sus actitudes. Será generoso, paciente, abierto. Modifica sus expectativas y valores como la puntualidad, tan extendido en nuestras sociedades occidentales, adquieren otras dimensiones, por ejemplo, al contacto con los indígenas. Un nuevo mundo, en suma, se abre a sus ojos; siempre ha estado allí, esperando ser descubierto.

La base, sin elaborar discursos académicos, tiene una gran capacidad para decir de mil formas lo que vive: su vida concreta habla, hace relaciones con el pasado, plantea conclusiones pero, sobre todo, levanta temáticas. ¿Cuántas cosas puede aprender un intelectual si escucha pacientemente las narraciones de la gente sencilla, los relatos históricos –como el Exodo bíblico– en los que se entremezclan acciones divinas y humanas, epopeyas siempre nuevas, esperanzas todavía incumplidas?

Además, la base es de una astucia relevante, pues solamente de esa manera ha podido inventar mil y una formas de resistencia a las continuas agresiones que vive; la experiencia histórica no se logra desde los recintos de las aulas académicas sino en la conflictividad diaria de la lucha por la sobrevivencia. Y: ¿qué decir del espíritu festivo tan típico de la base? Esa cualidad es nítida expresión de su generosidad, de su certeza, de que no todo en la vida es epistemología y computadoras, sino también alegría compartida, hospitalidad, perdón, amor. Esta serie de obsequios prácticos por parte de la base no son menores a los que el intelectual da –teóricos– si aceptamos aquel presupuesto de que entre teoría y práctica hay igualdad jerárquica. Pero, no solamente en este nivel existencial la base está en posibilidades de dar algo al intelectual. Veamos.

3.2.3. *Cultura popular*

Suponer que la base no piensa, reflexiona, medita, lanza conclusiones, es un error; todo ello forma parte de una cultura popular existente, es decir, una serie de valores, tradiciones, hábitos y visiones del mundo que se expresan a través de un determinado lenguaje. Más que un gran acopio de informaciones técnicas adquiridas a través de la lectura, la base llega a la posesión de un gran bagaje cultural que ha recibido gracias a una tradición oral, de generación en generación. ¿Qué elementos de esa cultura ofrece al intelectual?

En primer lugar, hay una gran "sabiduría ética" en esa cultura que se expresa y transmite a través de refranes, dichos, proverbios, máximas. Los ancianos de la base –quienes pueden llegar a esa etapa de la vida, un verdadero privilegio en nuestra situación de "muerte-antes-de-tiempo"– no solamente acumulan arrugas y achaques después de muchos años de trabajo sino que también guardan en el tesoro de su imaginación los resultados de un largo proceso de reflexión

colectiva; la vida, el amor, la muerte, el destino, son temas recurrentes de sus meditaciones, siempre ligadas a la experiencia, a la práctica.

Por otra parte, la creatividad es también una de las características de esta cultura. Los famosos "corridos mexicanos", los "tangos argentinos", las "cumbias colombianas", por citar solamente algunos ejemplos, son expresión musical de esa conciencia colectiva. ¿Qué decir de otras manifestaciones artísticas que, siendo técnica y estructuralmente dignas de la admiración de cualquier especialista en la materia, provocan la sonrisa irónica de algunos intelectuales tachándolas de "folklorísticas" –entendida esta palabra en sentido negativo y no como expresión popular–? ¡Cuánto bien recibirían los intelectuales si aprendieran de la base esa creatividad, acostumbrados como están –muchos de ellos– a ser simples repetidores de lo aprendido en la universidad! Igualmente, recordemos que el intelectual no es esencialmente superior a la base sino que tuvo oportunidad de ejercitar una capacidad que la misma base tiene pero sin esa oportunidad.

Ella mantiene una íntima conexión entre la vida y la expresión simbólica, entre evento y manifestación artística; la continuidad es su característica, la ruptura entre vivencia y exterioridad de la misma no existe. Así se reconoce en la actual Nicaragua, que ha descubierto que el amanecer no es una tentación pero que apenas despierta de la pesadilla de la guerra (aunque algunos insisten en mantenerla en ella):

> Podemos caer en el riesgo de que al hacer pintura revolucionaria, comencemos a pintar compañeros de verde y con fusiles en las manos . . . O comencemos a escribir poesía que únicamente hable del combate y de la lucha.[29]

Resulta claro, entonces, que la base vive su vida, la piensa y expresa su pensamiento; ella sabe lo que vive y no se preocupa de la complicación que significa vivir lo que científicamente sabe. Ciertamente, no debemos caer en el populismo culturalista que hipostasía la categoría "pueblo" acríticamente, suponiendo que el espontaneísmo otorga a ese pueblo la verdad infalible de su propio destino y camino seguro para llegar a sus objetivos. No. La base necesita de la ayuda del intelectual pero ella "sabe" también muchas cosas: economía y política prácticas, la distinción entre quien la quiere ayudar y quien la manipula, medicina natural, astronomía campesina, mecánica industrial, son saberes frecuentes. Evidentemente, son saberes incompletos que necesitan de ayuda, pero no quiere decir que sean forzosamente erróneos.

La base, por último, con su sentido de lo real, se coloca en una posición filosófica que el mismo realismo crítico podría envidiar. ¿Qué juicio merece una filosofía que en América Latina discute sobre las posibilidades de acceso a la verdad o las regiones del ser si no el

29) Arce, B., "El difícil terreno de la lucha: el ideológico", en *Nicarduac*, 1, (1980), pág. 155.

haberse cegado a la temática que esa base le está proponiendo? ¿Seguiremos sordos ante el grito de esa práctica que implora el auxilio de una adecuada teoría? [30]

3.3. LA RELACION EN SI: MEDIACION, COMPROMISO, INTERCAMBIO

A la relación entre intelectuales y base la hemos adjetivado de varias formas: unitaria, positiva, dialéctica, complementaria, dialógica, diferenciada, dependiente y autónoma en sus términos. Detrás de estas afirmaciones está la seguridad de que ambos, intelectuales y base, tienen algo que ofrecerse, ofrecimiento que es intercambio.

En efecto, si ya hemos demostrado que hay unidad y diferencia entre teoría y práctica, entre lugar epistemológico y lugar social, intelectuales y base, las hay también entre saber intelectual o científico y saber popular o básico. Se da una diferencia natural pues son dos modos fundamentales de abordar el mundo, de plantear problemas y de intentar resolverlos; es decir, el intelectual y la base "saben" pero de manera distinta. Uno no ve "mejor" que el otro, lo hace de forma diversa, ella utiliza medios prácticos, él teóricos. Ambos saberes son unitarios y no fragmentarios al interior de su universo simbólico y expresivo, pero se necesitan mutuamente para alcanzar la plenitud y la madurez en todos los órdenes.

Conviene recordar que el saber racional no es el único tipo de saber ni garantiza un acercamiento a la totalidad del real; [31] más aún, la sabiduría en muchas culturas no tiene connotaciones exclusivamente racionales cuanto experienciales y conocer una cosa o persona –como en el dato bíblico– supone la posesión práctica de la misma. El mundo vivido, en suma, será siempre más rico de realidades que el mundo sabido; no es lo mismo conocer la pobreza que vivirla, saber que existe el hambre a padecerla.

Este intercambio de saberes, entonces, producirá gracias a su movimiento dialéctico un nuevo saber, una síntesis más rica; la base pasará a asimilar elementos de carácter crítico, análitico, técnico, y el intelectual se enriquecerá con la práctica histórica y cultura popular que ella le ofrece. La unidad del nuevo saber estará en que ya no habrá más oposición entre lugar epistemológico y lugar social, unidad que es la síntesis dialéctica de este proceso. Ambos saberes, válidos en sí, se complementarían ya que estarían incorporando a su estructura elementos válidos del otro polo; la dificultad, sin embargo, será mayor para el intelectual ya que no representa para la base ninguna dificultad el "aprender" ciencia, mientras que es más difícil entrar en sintonía con la

30) Sobre las aportaciones que la base da al intelectual en el terreno teológico ver Boff, C., *Agente de pastoral e povo,* cit., págs. 233-234.
31) Ver Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía,* IV, cit., págs. 2906-2909.

"filosofía de la vida" de la base. En efecto, en la medida que ella dispone de condiciones adecuadas para el desarrollo de sus capacidades teóricas, el avance es inmediato;[32] el caso del intelectual es distinto, pues no se trata de obtener un nuevo título académico en una prestigiada universidad. La ruptura epistemológica que debe realizar es algo que afecta su vida toda: criterios, costumbres, certezas. Su labor es ingente pues, permaneciendo intelectual, debe "hacerse base"; indudablemente es una tarea difícil, pero al final no dudamos que quien más se ve beneficiado por este intercambio es el mismo intelectual.

En el intercambio hay influjo mutuo, y esto no significa un problema para nosotros. Una actitud purista e ingenua sería suponer que no se debe influir en la otra parte de la relación; la cuestión no está en influir o no sino en cómo hacerlo, y aquí se debe acudir al recuerdo de nuestras dialécticas de respeto y acompañamiento que hemos explicado. Toda acción pedagógica conlleva un influjo, éste puede ser un servicio o una imposición.

Pero no solamente los saberes se intercambian; hay que intercambiar los lugares –epistemológico y social– para hacer viable la relación. Es decir, la base debe insertarse en el lugar epistemológico y el intelectual en el lugar social, deben participar de las prácticas y las teorías del otro; mientras la base está presente –de acuerdo con sus posibilidades– en la producción del saber, el intelectual debe hincarse en la vida ordinaria de ella, vincularse a su problemática y vivirla. De esta forma, tendremos la unidad diferenciada de lugares que garantiza la validez de una filosofía auténticamente latinoamericana, epistemológica y socialmente coherente.[33]

Además de este intercambio, la relación entre intelectual y base presenta otra característica: el compromiso. Este se establece a partir de una opción concreta que ambos hacen y que liga definitivamente a los componentes de la relación; en este sentido, y utilizando una imagen de la que ya nos habíamos servido al analizar las relaciones entre intelectuales y masa gramscianas, estaríamos ante un "matrimonio filosófico", entendiendo el sustantivo como un compromiso radical y definitivo y el adjetivo como unidad teórico-práctica, de lugar epistemológico y social.

El compromiso, contra lo que comúnmente se pudiera pensar, no se da solamente en el terreno de lo social sino también en el plano de lo epistemológico; no asistimos únicamente a una práctica comprometida sino a una teoría de las mismas propiedades. La temática a analizar, la forma de tratarla y los resultados que se obtengan dependerán, serán

32) Si la inteligencia es la capacidad de encontrar relaciones entre los distintos aspectos de la información que tenemos, ¡demos información a la base!, el resto será solamente un ejercicio perfeccionable.
33) Ver Cuadro IV.

condicionados, por ese compromiso teórico-práctico, intelectual-básico.

Por último, la relación que hemos estudiado es de mediación, esto es, el punto de llegada del intelectual no es la base, el *terminus ad quem* de ella no es el intelectual. Si se intercambian sus saberes, si se comprometen mutuamente, si dialécticamente se transforman es para lograr una síntesis superior. Entonces, nuestra relación media, ayuda y pro-voca la llegada de esa praxis-objetivo final, de ese *locus philosophicus*-unión de ambos lugares ya analizados, de esa plenitud teórico-práctica que intelectuales y base persiguen; la relación es puente intermedio, *medium quo,* camino que se transita y en el que no podemos detenernos.[34]

4. NUESTRA UTOPIA: LA CREACION DE UN "INTELECTUAL COLECTIVO"

Hemos llegado a la parte final de nuestra disertación. Antes de presentar la conclusión final, con características de resumen de toda la obra, permítasenos una palabra sobre nuestra visión futura, nuestra esperanza, fundada, sobre las relaciones entre intelectuales y base.

Una vez logrados los objetivos de la investigación que nos propusimos al inicio, las siguientes reflexiones tienen una impostación marcadamente propositiva; es decir, serán solamente pequeños indicios del "por dónde" se debe transitar sin especificar claramente los caminos. Ello, sería objeto de otra disertación.

Así las cosas, por "utopía" entendemos aquella connotación del término que indica un horizonte que da sentido a nuestro empeño y que lleva dentro de sí una crítica implícita a la realidad actual que se vive. Como horizonte que da fuerza a nuestro trabajo y como espejo que sirve para manifestar nuestro desacuerdo sobre algunos aspectos de la sociedad, la idea que tenemos de "utopía" nos coloca en la tradición interpretativa positiva del término.[35]

Recordemos que nuestro primer presupuesto fundamental era, precisamente, que no existen modelos eternos y que la relación unitaria positiva entre intelectuales y base que proponíamos era temporal, no definitiva. En efecto, las razones de esta afirmación expresan la conciencia de vivir en una sociedad que ha producido, de hecho y gra-

34) Sobre el término mediación ver Assmann, H., *Teología desde la praxis de la liberación,* cit., págs. 31ss.

35) Este término tiene varias acepciones: literalmente significa lo que no está en ningún lugar; a raíz de la obra de Tomás Moro del mismo nombre, describe una sociedad perfecta en todos sus sentidos y critica las sociedades existentes. Se considera igualmente una "utopía clásica" como la de Moro el trabajo de T. Campanella *La città del sole.* La palabra también denota un ideal inalcanzable y quien lo tiene viene calificado de ingenuo.

cias a la división social del trabajo, la oposición entre intelectuales y base; sin embargo, tenemos la esperanza en que el futuro nos depara una sociedad sin tal división, esperanza que se basa en la imposibilidad de que los actuales modelos sociales sigan permanentemente los caminos que han recorrido en los últimos años.

4.1. CONTRA LA DIVISION ENTRE TRABAJO INTELECTUAL Y TRABAJO MANUAL

El problema, sin embargo, lejos de ser sencillo reviste complejidad, pues mientras el término intelectual de por sí es positivo, la acepción base no lo es tanto; el primero denota una característica de la persona que es común a todo el mundo, desarrollada o no, más ejercitada o menos, reviste esencialidad, expresa propiedad intrínseca. El segundo, desgraciadamente claro, es el resultado palmario de una sociedad injusta en la que el saber científico ha sido privilegio exclusivo de una élite que dispone de medios de todo tipo para perfeccionarse en tal ejercicio.[36] De ahí que, aún en un futuro mejor –sin estas divisiones– el intelectual será necesario, aunque esperamos que la base, en cuanto situada al fondo de la pirámide social, desaparezca en sus características de incoherencia y desorganización, es decir, como masa.

Al oponernos a una división entre trabajo intelectual y trabajo manual, en la que aquél viene más remunerado que éste, goza de mejores condiciones para el desarrollo de esa capacidad, se ve rodeado de una aureola de prestigio e importancia, nos estamos enfrentando a un sistema mundial en el que la eficacia gobierna los criterios sociales. Quien produce eficacia, tanto manual como intelectualmente, tiene acogida en este mundo; los ancianos, enfermos, pobres –base todos ellos– quedan fuera de un proyecto que no contempla su sabiduría como "productiva". Pues bien, en este mundo "eficaz" las ideas que van de acuerdo con las normas establecidas para esa producción "valen" más del trabajo que implica ponerlas en práctica. Baste comparar los niveles de vida tan diferentes que ejecutivos y obreros mantienen.

Detrás de esta eficacia aparece el principio regulador de lo económico como fundamental, en el que caben las mismas guerras regionales que se extienden por todo el planeta y con el que habría que juzgar la amenaza, siempre latente, de una guerra atómica. El sueño de Marx y sus contemporáneos, de observar cómo la industrialización y la razón ponían fin a cualquier posibilidad de guerra quedó en eso, un sueño. Si los modos de producción vigentes continúan privilegiando la fuerza de las armas sobre la de la razón, la división entre trabajo intelectual y trabajo manual seguirá presente.

36) No abundamos, dado que no es objeto de nuestra disertación, en las relaciones que con frecuencia se establecen entre élite pensante y élite en el poder.

4.2. POR UNA SOCIEDAD DE "PENSADORES PRACTICOS"

Así las cosas, y suponiendo que tal perspectiva ya no puede continuar de esa manera, dado que la misma unidad entre intelectuales y base ayudará a su cambio estructural, imaginamos un futuro en el que la sociedad aparece como un "intelectual colectivo"; no en el sentido que lo circunscribe a un partido o a una institución representativa, sino en la expresión que habla de sociedad-intelectual, en la que todos sus miembros son, realmente, intelectuales. Indudablemente, y como el mismo Gramsci lo afirmaba, todos los hombres serán intelectuales pero no todos tendrán en la sociedad la función de intelectuales; la diferencia estriba en que, mientras en la actual relación entre intelectuales y base —aunque sea de modo unitario positivo— el papel de los primeros es bastante protagónico y aporta un gran caudal de teoría científica ya que está en mayores posibilidades de adquirirla, en nuestra visión futura el rol de esos intelectuales descenderá claramente de importancia. Se respetará su saber científico y se continuará favoreciendo su desarrollo pero siempre en un clima participativo, en el que tal función social no significa privilegio ni, mucho menos, dominio; en el que todos tendrán iguales oportunidades para desarrollar esas potencialidades intelectivas.

Al hablar de "intelectual colectivo" se estará privilegiando una producción teórica de tipo comunitario, en la temática que se escoge, en la metodología que se emplea y en la difusión que se logra; la relación con otras instancias culturales, "colectivas" o no, será también necesaria. Pero lo anterior no significa que busquemos un "intelectual totalitario" que no permita la producción personal o impida el desarrollo de expresiones artísticas individuales.

Una sociedad, pues, capaz de garantizar el libre acceso de todos sus miembros al conocimiento científico y de promover el impulso de la propia cultura autóctona siempre en contacto con otras expresiones culturales. Una sociedad en grado de exigir a sus intelectuales —como función— la asimilación de la práctica histórica y de la cultura popular, enriquecidas, a su vez, por las aportaciones de ese intelectual.

Imaginamos, deseamos y tenemos la esperanza de ver lograda, una sociedad en la que teoría y práctica ya no vivan contrapuestas sino en armoniosa convivencia, integradas en el ideal de persona latinoamericana al que aspiramos: *Pensador Práctico.*

Reflexionando y actuando, revisando nuestro obrar para regresar a él con nuevas ideas que lo mejoren, lo hagan más racional y efectivo. Una sociedad de "pensadores prácticos", responsables y disciplinados, alegres y generosos, profundamente nacionales pero abiertos a las riquezas culturales de otras latitudes terminará con el espectro nuclear que nos amenaza y abolirá, de una vez por todas, las ignominiosas diferencias entre unas minorías poderosas y mayorías desprotegidas.

De esta manera, nos asomaremos al inicio de un nuevo siglo con la confianza de estar asistiendo a la unión de la teoría y práctica, nexo que nuestros antepasados desearon pero que no vieron logrado.

Somos conscientes de que la tarea es inmensa y que nuestros esfuerzos siempre serán minúsculos; de cualquier forma, el reto y la responsabilidad que tenemos son igualmente extraordinarios. Nos provoca una gran esperanza el constatar que nuestros deseos –los del autor y de miles de personas– por esta sociedad distinta son todavía superiores a esa inmensidad.

Conclusión Final

Llegados a la conclusión final de nuestra disertación, y una vez que hemos ofrecido ya algunas conclusiones provisorias, queremos ahora proponer, a modo de enunciados, aquellas ideas que hemos tratado de justificar a lo largo de toda la investigación.

Procederemos de la siguiente forma: la cifra romana (I, II, etc.) corresponde a los capítulos de nuestro estudio y los números arábigos se refieren a los apartados de esos capítulos.

El objetivo fundamental de nuestra disertación fue demostrar que es posible analizar la relación entre el intelectual y la masa en Antonio Gramsci tomando "lo epistémico" y "lo crático" como puntos de referencia adecuados. Otros objetivos importantes lo fueron el entrar en diálogo con el lector europeo y tratar de aportar algunas reflexiones sobre el tema que nos ocupó (Intr., 1.).

Quisimos seguir el método Ver-Juzgar-Actuar que correspondió a las tres partes de nuestra investigación. En la segunda, intentamos hacer un análisis estructural-sincrónico del pensamiento de Antonio Gramsci sobre nuestro tema sin rechazar algunas incursiones de tipo genético-diacrónico, sobre todo en lo referente al estudio de los términos "intelectual" y "masa" en nuestro autor (Intr., 2.).

No pretendemos enfocar el trabajo desde las ópticas sociológica, psicológica o teológica, ciencias que de una u otra forma se podrían sentir interpeladas. Nos concentramos en lo filosófico (Int., 3.). Establecimos, también, algunos presupuestos de índole hermenéutica, dialógica y existencial (Intr., 4.).

Por medio de un cuento quisimos exponer la problemática general que enfrentamos: ¿cómo deben ser las relaciones entre intelectuales y base?, y ¿hasta qué punto es conveniente, para un latinoamericano, estudiar en Europa? El "lugar epistemológico" denota los criterios de

metodología interna que una ciencia debe adoptar para ser coherente; el "lugar social" expresa el "topos" en el que el científico se encuentra (I, 1.2).

Entre intelectuales y base existe un modelo de relación oposicional en el que ambos no pueden entrar en contacto y se rechazan mutuamente (I, 3.1.) al lado de modelos de relación unitaria negativa; éstos consideran a la base como un vacío que debe ser llenado por los intelectuales, un error necesitado de corrección o un saber que precisa purificación (I, 3.2.).

El contexto histórico que esbozamos nos proporcionó algunos datos sobre la relación que estudiamos en la Conquista, Independencias y Revoluciones de principios de Siglo, y en la segunda mitad del Siglo XX como fechas paradigmáticas; en ellas individuamos la acción de los intelectuales, que pasó de un "enseñar" a un "acompañar políticamente", y de la masa que intenta franquear la pasividad para arribar a la participación activa (I, 4.).

Definimos nuestros términos, una vez realizado un breve recorrido conceptual, de la siguiente forma: por base entendimos, en un sentido estricto, aquellos grupos o comunidades que se encuentran en el fundamento de la pirámide social, que viven en sectores geográficos reducidos donde comparten toda su problemática vital y que intentan hacer valer su voz por medio de la participación activa en las decisiones políticas o eclesiales que les afectan, con un mínimo de conciencia sobre tales problemas. En sentido amplio, todas aquellas personas o grupos que van en camino de convertirse en base pero que aún no lo son. Gramsci, aclaramos, no utilizó la palabra "base" para designar estas realidades y nuestro sentido amplio de la misma se compara a su concepto de "masa" (I, 5.1.).

Intelectuales fueron, para nuestros propósitos, aquellas personas o grupos, clérigos, seminaristas, religiosos, catequistas, coordinadores de CEB's, asesores o científicos sociales, técnicos o poetas, que ponen el trabajo de su intelecto al servicio de la base religioso-política que definimos anteriormente (I, 5.2.).

Escogimos a Gramsci como marco teórico por la importancia que él tiene en nuestro Continente, por los problemas que aborda, inherentes al proceso que ahí se vive, y porque se ha comparado al "nuevo intelectual latinoamericano" con su famosa expresión "intelectual orgánico" (I, 6.).

La vida de nuestro autor, plagada de sufrimientos y dolores, la dividimos en tres etapas: su juventud en Cerdeña, sus años turinenses y el período carcelario (II, 1.). Especial relevancia dimos al problema bibliográfico que acompañó su estudio hasta hace pocos años (II, 2.), a los influjos que recibió de Croce y Labriola (II, 3.) y que le colocaron –sobre todo este último– en la línea del marxismo (II, 4.). Encon-

tramos, en una primera aproximación, que el término "intelectual" se veía marcado por una clara continuidad entre sus escritos juveniles y los carcelarios. El "intelectual orgánico" es, prevalentemente, un educador, difusor, organizador; poseedor de avanzados conocimientos científicos y ligado estrechamente –orgánicamente– a un grupo social, se opone al intelectual tradicional, ancorado en técnicas anticuadas y pretendiendo mantenerse autónomo, al margen de los conflictos sociales (II, 5.). La masa, en nuestro autor, aparece como "menospreciada" aunque reconoce algunos aspectos "positivos" en ella (II, 6.).

Por "mundo epistémico" –ME– entendimos las afirmaciones textuales y concepciones profundas de Gramsci referidas a la problemática cultural (III, 1.) con especial atención a algunas de sus expresiones: el sentido común (III, 1.1.), el lenguaje (III, 1.2.), la religión (III, 1.3.) y el folklore (III, 1.4.). El ME es un elemento caótico-tradicional del universo gramsciano (III, 2.1.) que debe ser tomado, sin embargo, como punto de partida para cualquier proyecto revolucionario o transformador (III, 2.2.); es también expresión crítica de una sociedad dividida (III, 2.3.) pero, no obstante esa criticidad, necesitada de transformación (III, 2.4.). La religión no puede considerarse como un elemento positivo para nuestro autor aunque reconoce en la acción de la Iglesia un método eficaz para llegar a la masa (III, 2.3.).

El intelectual gramsciano, al entrar en contacto con ella, revela sus cualidades de "moderno" (III, 3.1.) y "difusor" (III. 3.2.); él debe encarnarse-en-la-masa (III, 3.3.) aunque no pueda "aprender" nada de ella (III, 3.4.). El ME es, en suma, una filosofía "de todo el mundo" necesitada de la filosofía científica –filosofía de la praxis– y un lugar de encuentro entre intelectuales y masa, *terminus a quo* del que partirán para llegar al "mundo crático" –MC– (III, 4.).

Gramsci se interesa por la relación entre teoría y práctica considerándola como fundamental para cualquier filosofía (IV, 1.1.) y definiéndola como unitaria (IV, 1.2.) y con expresiones tanto objetivas-subjetivas (IV, 1.3.) como estructurales-superestructurales (IV, 1.4.). El intelectual y la masa son una impostación de esa relación (IV, 1.5.) y encuentran en la praxis su elemento unificador (IV, 2.1.1.).

La dialéctica gramsciana debe entenderse como "acción recíproca" y "acto crítico" (IV, 2.1.2.); de esta forma se podrá entender la teoría implicativa, no disyuntiva, de las relaciones entre estructura y superestructura (IV, 2.2.1.) y su valor gnoseológico y estratégico (IV, 2.2.2.). En ésta, a diferencia de Marx, se sitúan la sociedad civil (IV, 2.2.3.), que siendo el "contenido ético" del Estado no es coercitiva como él. Las ideologías son de gran importancia para nuestro autor (IV, 2.3.) y significan o un conjunto de ideas determinado o una justificación del sistema dominante.

En la relación entre teoría y práctica, el primer aspecto está constituido por los intelectuales (IV, 3.1.) y el segundo por la masa (IV, 3.2.). Entre ambos, sin embargo, se da una necesaria unidad (IV, 3.3.), siempre en formación (IV, 3.3.2.) y como proceso dialéctico (IV, 3.3.3.).

La masa, en proceso no acabado aún (IV, 4.3.) y en compañía de los intelectuales, acudirá a la historia que le presentará los momentos claves de transformación (IV, 4.1.). La relación entre teoría y práctica es un puente intermedio entre los ME y MC (IV, 4.2.).

La política, para Gramsci, tiene dos significados fundamentales: uno negativo, asociado al Estado e instituciones coercitivas y otro positivo, expresión de la vida toda, globalizante, integrador (V, 1.1.). El partido político es, al mismo tiempo, una organización positiva y una ideología general (V, 1.2.1.); un moderno "Príncipe" (V, 2.2.2.), con funciones internas y externas (V, 2.2.1.). Varias son las formas de lucha política: guerras de movimiento o de posición con planeación estratégica y táctica, coyuntural (V, 1.3.).

La hegemonía de la sociedad supone dirección y dominio, y es un ideal de expresión consensual (V, 2.4.); en este concepto, como en otras intuiciones, nuestro autor aparece fuertemente influido por Lenin (V, 2.5.).

La unión entre intelectuales y masa es expresión de la "verdadera política" (V, 3.1.); aquéllos encuentran en el MC –*terminus ad quem*– la realización plena de su función (V, 3.2.), mientras ésta se enfrenta a su misma esencialidad (V, 3.3.). Entre ambos se da un "matrimonio crático" (V, 4.5.). La relación de intelectuales y masa con el partido político es difícil pues plantea el problema de la autonomía de los primeros, siempre en discusión, y de la participación de aquélla, normalmente reprimida (V, 3.4.). La reforma intelectual y moral, con la voluntad colectiva, son las acciones externas del partido y los objetivos "cráticos" de Gramsci (V, 4.2.).

Se han formado varias "escuelas" en torno a la hermenéutica sobre los escritos y la figura de Gramsci: el "Togliattismo", interesado por presentar un Gramsci "en la línea" de Lenin (VI, 1.1.), quienes rechazan ese leninismo exagerado (VI, 1.2.), los que acentúan los aspectos teóricos de nuestro autor, especialmente los filológicos (VI, 1.3.), Althusser y algunos de sus seguidores que elevan críticas al historicismo gramsciano y su concepción científica (VI, 1.4.) y algunos que proponen el tema de los intelectuales como "central" (VI, 1.5.).

Hemos concluido, al hacer nuestro balance final, que "lo epistémico" y "lo crático" son categorías posibles para la interpretación de las relaciones entre intelectuales y masa en nuestro autor, por lo que damos por logrado el objetivo fundamental de la disertación (VI, 2.1.). Intelectuales y masa se encuentran en proceso hacia la conjunción de

una voluntad colectiva, basados en la reforma intelectual y moral cuyo *terminus a quo* es el ME (VI, 2.2.), puente intermedio de la relación entre teoría y práctica (VI, 2.3.) y como *terminus ad quem* el MC (VI, 2.4.).

Coincidimos con Gramsci en sus firmes posiciones anti-dogmáticas (VI, 3.1.), la valoración que hace de lo superestructural (VI, 3.2.), la unidad que propone entre teoría y práctica (VI, 3.3.) y entre intelectuales y masa (VI, 3.5.), más la necesidad que plantea de un consenso (VI, 3.4.).

Divergimos de nuestro autor en sus ambigüedades y concepciones poco claras (VI, 4.1.) manifiestas en una insuficiente atención al problema de la ciencia (VI, 4.2.), una consideración mitológica de la historia (VI, 4.3.) y en el riesgo de que su hegemonía se convierta en ideología en sentido negativo (VI, 4.4.). Asimismo, creemos que no llevó su teoría del consenso hasta planos internacionales (VI, 4.5.) y que su concepción del partido político peca de imprecisa (VI, 4.6.). Entre intelectuales y masa coloca una relación no de igualdad sino remarcando la superioridad de aquéllos (VI, 4.7.).

Invitamos a que se reflexione sobre el uso de la expresión "intelectual orgánico" y a que ésta no conduzca a nuevas separaciones entre intelectuales y base (VI, 5.).

Para llegar a una propuesta personal de las relaciones entre intelectuales y base, fijamos presupuestos fundamentales: negamos la existencia de modelos eternos de este tipo de relaciones (VII, 1.1.) afirmando la unidad y diferencias entre teoría y práctica (VII, 1.2.); además, nos opusimos a los maniqueísmos éticos (VII, 1.3.), a la práctica a-teórica (VII, 1.4.) y a la teoría a-práctica (VII, 1.5.). Proclamamos al hombre latinoamericano como *locus philosophicus* fundamental definiendo esta expresión como la unión del lugar epistemológico y el lugar social, y dando al fenómeno de pobreza que impera en nuestro Continente el criterio básico para la fundamentación de una antropología latinoamericana (VII, 1.6.).

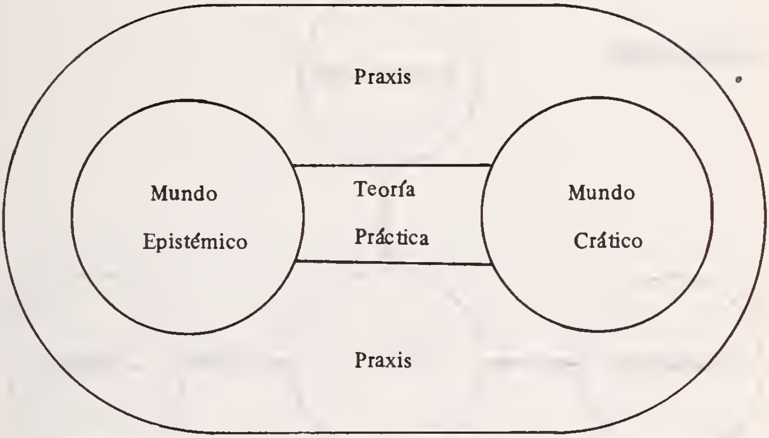
Postulamos una relación entre intelectuales y base, unitaria y positiva, de tipo dialéctico, en la que el acompañamiento, el respeto y los lugares epistemológico y social se sujetan a este proceso (VII, 2.). Señalamos lo que el intelectual da a la base (VII, 3.1.) y lo que puede esperar de ella (VII, 3.2.). Las características de esa relación son: la mediación, el compromiso y el intercambio (VII, 3.3.).

Terminamos nuestra disertación lanzando una utopía: la creación de un "intelectual colectivo". Ella se logrará suprimiendo la división entre trabajo intelectual y trabajo manual (VII, 4.1.) y construyendo una sociedad de "pensadores prácticos" (VII, 4.2.).

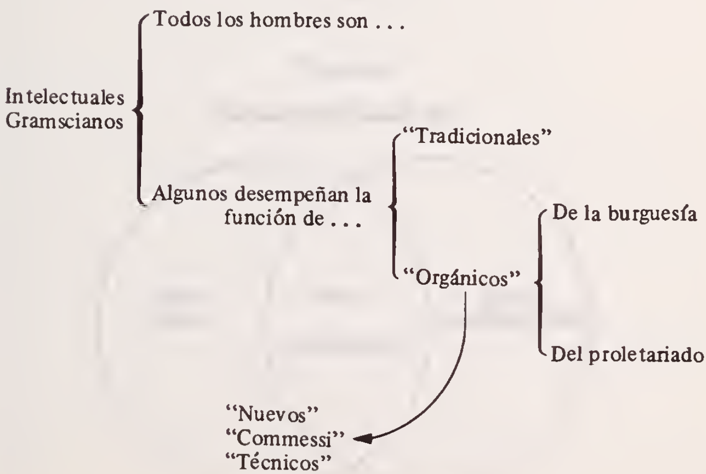
Anexo
Cuadros

Cuadro I

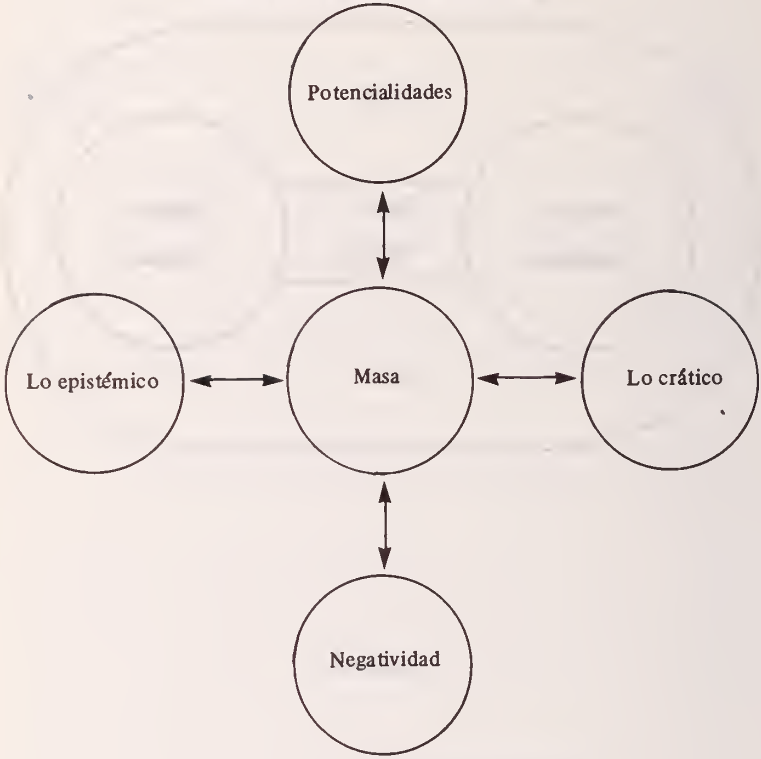
El Universo Gramsciano de la Praxis



Cuadro II

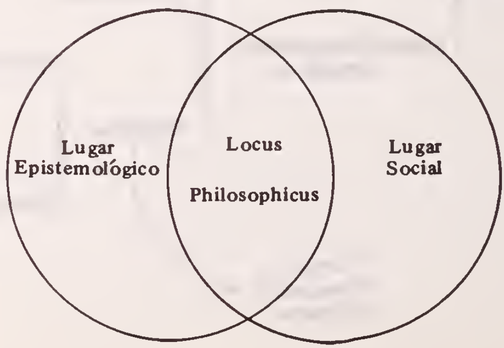


Cuadro III
El doble movimiento
dialéctico de la
masa gramsciana



Cuadro IV

El "locus philosophicus"



Bibliografía

No es necesario ofrecer una exhaustiva bibliografía sobre Gramsci dado que ese trabajo ya lo ha hecho la Profesora Elsa Fubini. Las Actas de los Congresos Gramscianos contienen los resultados de sus trabajos y está en preparación una nueva recopilación que saldrá a la luz durante el próximo Congreso, a celebrarse en 1987.

Dividimos nuestra presentación en dos partes: en la primera anotamos las obras que consultamos directamente para el primer y séptimo capítulos, y en la segunda las referencias bibliográficas específicamente gramscianas. Agradecemos a la Pontificia Universidad Gregoriana y al Instituto Gramsci las facilidades que nos brindaron para consultar el material que poseen.

I. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS DEL PRIMER Y SEPTIMO CAPITULOS

AA.VV., "Comunidades de Base", en *Concilium*, 104, (1975).
AA.VV., "Los intelectuales en la Iglesia", en *Concilium*, 101, (1975).
AA.VV. *Los intelectuales políticos*, Nueva visión, Buenos Aires, 1971.
Alonso, J.A., *Metodología*, Edicol, México 1980.
Althusser, L. – Balibar, E., *Lire le Capital*, (2v), Maspero, Paris 1968.
Althusser, L., *Pour Marx*, *Idem*, 1965.
Althusser, L., *Elementos de autocrítica*, Diez, Buenos Aires 1975.
Aron, J.P., *Les modernes*, Gallimard, Paris 1984.
Aron, R., *El opio de los intelectuales*, Siglo XXI, Buenos Aires 1967.
Asor Rosa, A., *Intellettuali e classe operaia*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
Assmann, H., *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1976.
Bachelard, G., *Le rationalisme appliqué*, PUF, Paris 1949.
Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1983.
Boff, C., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980.
Boff, C., *Agente de pastoral e povo*, en REB, 40/158, (1980).
Boff, L., *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander 1980.
Boff, L., *La fe en la periferia del mundo*, *Idem*, 1981.
Boran, J., *El sentido crítico del método Ver-Juzgar-Actuar para pequeños grupos de base*, Loyola, São Paulo 1977.
Bottomore, T., *Diccionario del pensamiento marxista*, Tecnos, Madrid 1984.
Bloch, E., *Atheismus in Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968.
Calvez, J.J., *La pensée de Karl Marx*, Editions du Seuil, Paris 1956.
Comblin, J., *Antropología cristiana*, Paulinas, Madrid 1985.
Comblin, J., *Teología de la práctica de la revolución*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1979.

Comblin, J., "Teología e marxismo na América Latina", en *Perspectiva teológica*, 40, (1984).
Cockcroft, J.D., *Intellectuals Precursors of the Mexican Revolution*, Institute of Latin American Studies, San Antonio 1968.
De Yurre, G., *El Marxismo*, (2V), BAC, Madrid 1976.
Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Edicol, México 1977.
Dussel, E., *Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y Liberación 1492/1983*, Esquila misional, Madrid 1983.
Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, (4V), Alianza, Madrid 1984.
Fievez, M. – Meert, J., *Cardijn*, Evo, Bruxelles 1969.
Freire, P., *Educacão como prática da liberade*, Paz e terra, Rio de Janeiro 1969.
Freire, P., *Pedagogia do oprimido*, *Idem*, 1974.
Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1975.
Galeano, E., *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, Madrid 1981.
Glucksmann, A., *Hacia la subversión del trabajo intelectual*, Era, México 1976.
Goldmann, L., *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, Paris 1970.
González, J., *Dominación cultural. Expresión artística, promoción popular*, CEE, México 1980.
González Casanova, P., *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Siglo XXI, México 1985.
Gutiérrez, G., *Beber en su propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1984.
Gutiérrez, G., *La fuerza histórica de los pobres*, *Idem*, 1982.
Gutiérrez, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, *Idem*, 1980.
Harnecker, M., *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid 1977.
Hurtado, J.M., *Los signos de los tiempos*, Tesis doctoral, Universidad de Münster 1979.
Jara, O., *Educación popular: un concepto en busca de definición*, Instituto cooperativo latinoamericano, Lima 1982.
Lepp, I., *L'art de vivre de l'intellectuel*, Editions universitaires, Paris 1966.
Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, Harcourt-Brace, New York 1936.
Marx, K. – Engels, F., *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1983.
Marins, J. (y equipo), *Comunidades eclesiais de base: foco de evangelicão e libertacão*, Paulinas, São Paulo 1980.
Mesters, C., *Deus, onde estás?*, Editôra Vega, Belo Horizonte 1971.
Palma, D., *Una reflexión metodológica en torno a la promoción social de los sectores populares*, Cuadernos Celats, Lima 1978.
Paz, O., *El laberinto de la soledad*, FCE, México 1982.
Pieper, J., *Uber die Schwerigkeit, heute zu glauben. Aufsätze und Reden*, Kösel Verlag, München 1974.
Pieretti, A., *Il marxismo contemporaneo*, Città nuova, Roma 1976.
Pinon, F., "Tras la huella de la filosofía de Gramsci", en *Críticas de economía política*, 18-19, (1980).
Post, W., *Kritik der Religion bei Karl Marx*, Kösel Verlag, München 1969.
Ricoeur, P., *Le conflit des interpretations*, Seuil, Paris 1969.
Sánchez Vázquez, A., *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México 1980.
Sarti, S., *Panorama de la filosofía ispanoamericana contemporanea*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1976.
Sartre, J.P., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960.
Segundo, J.L., *Teología abierta*, (3V), Cristiandad, Madrid 1984.
Segundo J.L., *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, *Idem*, 1985.
Steidl-Meier, P., *Análisis marxista – Análisis social*, (mimeo), Sacretariado Social, S.J., Roma 1981.
Vives, V., *Historia de España y América social y económica*, (5V), Vicens, Barcelona 1975.
Vranicki, P., *Historia del marxismo*, (2V), Sígueme, Salamanca 1977.
Weber, M., *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1967.*

* Obviamente, no señalamos todas las obras que consultamos sino solamente aquellas que formaron parte integrante en nuestra investigación. De cualquier foma, el minucioso lector podrá acudir a las notas a pie de página y al índice de nombres.

2. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS DEL SEGUNDO AL SEXTO CAPITULOS

2.1. OBRAS DE GRAMSCI**

Scritti Giovanili (1914-1918), Einaudi, Torino 1975.
Sotto la Mole (1916-1920), Idem.
L'Ordine Nuovo (1919-1920), Idem.
Socialismo e Fascismo. L'Ordine Nuovo (1921-1922), Einaudi, Torino 1978.
La Costruzione del Partito Comunista (1923-1926), Idem.
Cronache Torinesi (1913-1917), Einaudi, Torino 1980.
La Città Futura (1917-1918), Idem. 1982.
Il Nostro Marx (1918-1919), Idem, 1984.
Lettere dal Carcere, Idem, 1963.
Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce, Idem, 1974.
Gli Intellettuali e l'Organizzazione della Cultura, Idem.
Il Risorgimento, Idem.
Note sul Macchiavelli, sulla Politica e sullo Stato Moderno, Idem.
Letteratura e Vita Nazionale, Idem.
Passato e Presente, Idem.
Quaderni del Carcere, (4V), *Idem,* 1975.

2.2. CONGRESOS

- Roma 1958. Ver *Studi Gramsciani,* Riuniti, Roma 1958.
- Cagliari 1967. Ver *Gramsci e la Cultura Contemporanea,* (2V), *Idem*, 1969.
- Firenze 1979. Ver *Politica e Storia in Gramsci,* (2V), *Idem.* 1979.

2.3. OBRAS SOBRE GRAMSCI

AA.VV., *Antonio Gramsci: il pensiero teorico e politico. La 'questione leninista',* (2V), Città nuova, Roma 1979.
AA.VV., *La Città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci,* Feltrinelli, Milano 1976.
AA.VV. "Gramsci y las ciencias sociales", en *Cuadernos de pasado y presente,* 19, (1974).
Anderson, P., *The antonomies of Antonio Gramsci,* New Left Books, London 1977.
Badoloni, N., *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica,* Einaudi, Torino 1975.
Badoloni, N., *Attualità di Gramsci,* Il Saggiatore, Milano 1977.
Bobbio, N., *Gramsci e la concezione della società civile,* Feltrinelli, Milano 1976.
Bonomi, G., *Partito e rivoluzione in Gramsci, Idem,* 1973.
Broccoli, A., *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia,* Nuova Italia, Firenze 1972.
Buci-Glucksmann, Ch., *Gramsci et l'Etat. Pour une théorie metérialiste de la Philosophie,* Artheme Fayard, Paris 1975.
Buzzi, A.R., *La théorie politique d'Antonio Gramsci,* Editions Nauwelaerts, Louvain 1967.
Cammert, J.M., *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Comunism Stanford* University Press, Stanford 1967.
Cerroni, U., *Lessico gramsciano,* Riuniti, Roma 1978.
Cipolla, C., *Marxismo e religione nella cultura operaia,* Dehoniane, Bologna 1983.
Cirese, A.M., *Intellctuali, folklore, istinto di classe,* Einaudi, Torino 1976.
Cothier, G., *Del marxismo al fascismo,* CEDIAL, Bogotá 1975.

** Partimos de las obras juveniles hasta llegar a las carcelarias.

Davico Bonino, G., *Gramsci e il teatro*, Einaudi, Torino 1972.
Davidson, A., *Antonio Gramsci: the Man, His Ideas*, Australian Left Review Publication, Sidney 1968.
Femia, J.V., *Gramsci's Political Tought*, Claredonpress, Oxford 1981.
Festa, S., *Gramsci*, Cittadella editrice, Assisi 1976.
Fernández Buey, F., *Ensayo sobre Gramsci*, Materiales, Barcelona 1978.
Fiori, G., *Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Bari 1966.
Francioni, G., *L'officina gramsciana*, Bibliopolis, Napoli 1984.
Grisoni, D. – Maggiori, R., *Lire Gramsci*, Editions universitaires, Paris 1973.
Gruppi, L., *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Riuniti, Roma 1972.
Guibal, F., *Gramsci: filosofía, política, cultura*, Tarea, Lima 1981.
Jocteau, G.C., *Leggere Gramsci. Guida alle interpretazioni*, Feltrinelli, Milano 1977.
La Rocca, T., *Gramsci e la religione*, Queriniana, Brescia 1981.
Laso Prieto, J., *Introducción al pensamiento de Antonio Gramsci*, Ayuso, Madrid 1973.
Lombardi, F., *La pedagogie marxiste d'Antonio Gramsci*, Privat, Toulouse 1971.
Lo Piparo, F., *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Laterza, Bari 1979.
Macciochi, M.A., *Pour Gramsci*, Editions du Seuil, Paris 1974.
Manacorda, M.A., *Il principio educativo in Gramsci*, Armando, Roma 1970.
Mantovani, G., "Gramsci: l'intellettuale organico", en *Vita e pensiero*, 2, (1966).
Manamao, G., *Marxismo e revisionismo in Italia*, Donato, Bari 1971.
Marri, R., "L'intellettuale organico", en *Il Contemporaneo*, 17, (1956).
Matteucci, N., *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Giuffrè, Milano 1977.
Merolle, V., *Gramsci e la filosofia della prassi*, Bulzoni, Roma 1974.
Nardone, G., *Il pensiero di Gramsci*, Donato, Bari 1971.
Nardone, G., *L'umano in Gramsci*, Dedalo, Bari 1977.
Orfei, R., *Antonio Gramsci: coscienza critica del marxismo*, Relazioni sociali, Varese 1965.
Ormea, F., *Gramsci e il futuro dell'uomo*, Coines, Roma 1975.
Ottino, C.L., *Concetti fondamentali nella teoria politica de Antonio Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1956.
Paggi, L., *Antonio Gramsci e il moderno Principe*, Riuniti, Roma 1970.
Palla, P., *Marxistische Philosophie der Praxis und Wissenschaftlichen Sozialismus in Italien*, Tesis doctoral, Köln 1972.
Pierini, F., *Gramsci e la storiologia della rivoluzione*, Paoline, Roma 1978.
Piotte, J.M., *La pensée politique de Gramsci*, Anthropos, Paris 1970.
Portelli, H., *Gramsci et la question religeuse*, Anthropos, Paris 1972.
Portelli, H., *Gramsci et le bloc historique*, PUF, Paris 1972.
Prestipino, G., *Gramsci: arte e folclore*, Newton Compton editori, Roma 1976.
Quercioli, M.P., *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*, Feltrinelli, Milano 1977.
Riechers, Ch., *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Europ. Verlagsanstal, Frankfurt 1970.
Rodríguez Lores, J., *Die Grundstruktur des Marxismus. Gramsci und die Philosophie der Praxis*, Makol Verlag, Frankfurt 1971.
Rolland, R., *Antonio Gramsci. Ceux qui meurent dans les prisons de Mussolini*, Imprimerie Centrale, Paris 1934.
Roth, G., *Gramsci. Deutung des Marxismus als Philosophie der Praxis*, Tesis doctoral, Münster 1969.
Sanguinetti, F., *Gramsci e Machiavelli*, Laterza, Bari 1981.
Salinari, C. – Spinella, M., *Il pensiero di Gramsci*, Riuniti, Roma 1977.
Salvadori, M.L., *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Einaudi, Torino 1970.
Sciacca, G.M., "Gramsci e gli intellettuali", en *Galleria*, 4/6, (1950).
Spriano, P., *Gramsci*, CEI, Milano 1966.
Spriano, P., *Gramsci in carcere e il partito*, Riuniti, Roma 1977.
Stipcevic, N., *Gramsci e i problemi letterari*, Mursia, Milano 1981.
Tamburrano, G., *Antonio Gramsci: la vita, il pensiero, l'azione*, Laterza, Bari 1963.
Texier, J., *Gramsci y la filosofía del marxismo*, Grijalbo, Barcelona 1976.
Togliatti, P., *Gramsci*, Riuniti, Roma 1967.
Urbani, G., *Gramsci: la formazione dell'uomo*, Riuniti, Roma 1974.
Vargas Machuca, R., *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci*, Tecnos,

Madrid 1982.
Vasoli, C., "Gramsci e la nozione di 'intellettualle', en *Problemi*, marzo, (1967).
Vinco, R., *Una fede senza futuro? Religione e mondo cattolico in Gramsci*, Mazziana, Verona 1983.
Zinna, D., "Gramsci: la funzione degli intellettuali e della cultura", en *Cronache Salernitane*, (1967).

OTRAS PUBLICACIONES DE LA EDITORIAL DEI

COLECCION TEOLOGIA LATINOAMERICANA

LA IGLESIA LATINOAMERICANA ENTRE
EL TEMOR Y LA ESPERANZA (4a. ed.)
Pablo Richard

CAPITALISMO; VIOLENCIA Y ANTI-VIDA (2 Tomos)
Elsa Tamez y Saúl Trinidad, (editores)

EL DESAFIO DE LOS POBRES A LA IGLESIA (2a. ed.)
Julio de Santa Ana

ESPIRITUALIDAD Y LIBERACION EN AMERICA LATINA
L. Boff, P. Richard y otros

EL DIOS DE LOS POBRES (3a. ed.)
Victorio Araya

LAS IGLESIAS EN LA PRACTICA DE LA JUSTICIA
P. Richard, A. Guzmán y otros

LA LUCHA DE LOS DIOSES (3a. ed.)
P. Richard, F. Hinkelammert y otros

CULTURA NEGRA Y TEOLOGIA
Quince Duncan y otros

LA FUERZA ESPIRITUAL DE LA IGLESIA DE LOS POBRES (2a. ed.)
Pablo Richard

LA FE DE ABRAHAM Y EL EDIPO OCCIDENTAL
Franz J. Hinkelammert

COLECCION APORTES

SANTIAGO. LECTURA LATINOAMERICANA DE LA EPISTOLA
Elsa Tamez

LA HORA DE LA VIDA; LECTURAS BIBLICAS (3a. ed.)
Elsa Tamez

LA BIBLIA DE LOS OPRIMIDOS. LA OPRESION
EN LA TEOLOGIA BIBLICA (4a. ed.)
Elsa Tamez

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN AMERICA LATINA (2a. ed.)
J.M. Míguez Bonino, C. Alvarez, R. Craig

POR LAS SENDAS DEL MUNDO CAMINANDO
HACIA EL REINO (2a. ed.)
Julio de Santa Ana

PAN, VINO Y AMISTAD
Julio de Santa Ana

CELEBREMOS LA FIESTA. UNA LITURGIA DESDE AMERICA LATINA
Carmelo Alvarez

COLECCION ECONOMIA-TEOLOGIA

LAS ARMAS IDEOLOGICAS DE LA MUERTE (2a. ed.)
Franz J. Hinkelammert

LA ESPERANZA EN EL PRESENTE DE AMERICA LATINA
R. Vidales y L. Rivera (editores)

CRITICA A LA RAZON UTOPICA
Franz J. Hinkelammert

DEMOCRACIA Y TOTALITARISMO
Franz J. Hinkelammert

COLECCION ECOLOGIA-TEOLOGIA

SOMOS PARTE DE UN GRAN EQUILIBRIO: LA CRISIS ECOLOGICA EN CENTROAMERICA (3a. ed.)
Ingemar Hedström

LOS POBRES DE LA TIERRA:HACIA UNA PASTORAL DE LA TIERRA (2a. ed.)
Roy H. May

¿VOLVERAN LAS GOLONDRINAS? LA REINTEGRACION DE LA CREACION DESDE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA
Ingemar Hedström

LA SITUACION AMBIENTAL: EN CENTROAMERICA Y EL CARIBE
Ingemar Hedström (editor)

COLECCION UNIVERSITARIA

LA ECONOMIA DEL BANANO EN CENTROAMERICA (2a. ed.)
José Roberto López

CENTROAMERICA: LA GUERRA DE BAJA INTENSIDAD (3a. ed.)
Deborah Barry y otros

ELEMENTOS DE POLITICA EN AMERICA LATINA (2a. ed.)
Helio Gallardo

CENTROAMERICA: POLITICA ECONOMICA Y CRISIS
J.R. López, Ana Sojo y E. Rivera

COSTA RICA, CRISIS Y DESAFIOS (3a. ed.)
Edelberto Torres Rivas y otros

TECNOLOGIA Y NECESIDADES BASICAS
Hugo Assmann y otros

ECONOMIA Y POBLACION
Win Dierckxsens y M. Fernández

EL BANCO MUNDIAL: UN CASO
DE "PROGRESISMO CONSERVADOR"
Hugo Assmann y otros

LOS ORIGENES DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA EN COSTA RICA
Arnoldo Mora

FUNDAMENTOS DE FORMACION POLITICA:
ANALISIS DE COYUNTURA
Helio Gallardo

FORJANDO LA PAZ. EL DESAFIO DE AMERICA CENTRAL
Richard Fagen

LOS CAMINOS DE LA CIENCIA. UNA INTRODUCCION
A LA EPISTEMOLOGIA
Augusto Serrano

ACTORES Y PROCESOS POLITICOS LATINOAMERICANOS
Helio Gallardo

CRISIS ECONOMICA EN CENTROAMERICA Y EL CARIBE
M. Lundahl y W. Pelupessy (editores)

COLECCION HISTORIA DE LA IGLESIA Y DE LA TEOLOGIA

EN NOMBRE DE LA CRUZ
Fernando Mires

LA HERENCIA MISIONERA EN CUBA
Rafael Cepeda (editor)

MATERIALES PARA UNA HISTORIA
DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA
Pablo Richard (editor)

LA COLONIZACION DE LAS ALMAS
Fernando Mires

RAICES DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA (2a. ed.)
Pablo Richard (editor)

LA IGLESIA CATOLICA DURANTE LA CONSTRUCCION
DEL SOCIALISMO EN CUBA (2a. ed.)
Raúl Gómez Treto

HACIA UNA TEOLOGIA JUDIA DE LA LIBERACION
Marc H. Ellis

TEOLOGIA DE LA LIBERACION: OPCION POR LOS POBRES
Julio Lois
LA CONQUISTA DE AMERICA, ¿CON QUE DERECHO?
Giulio Girardi

LA IGLESIA COSTARRICENSE
ENTRE DIOS Y EL CESAR (2a. ed.)
Miguel Picado

COLECCION MUJER LATINOAMERICANA

TEOLOGOS DE LA LIBERACION
HABLAN SOBRE LA MUJER (2a. ed.)
L. Boff, G. Gutiérrez, H. Assmann y otros

MUJER Y POLITICA: ENSAYO SOBRE EL FEMINISMO
Y EL SUJETO POPULAR
Ana Sojo

EL ROSTRO FEMENINO DE LA TEOLOGIA (2a. ed.)
Elsa Tamez y otras

LAS MUJERES TOMAN LA PALABRA
T. Cavalcanti, C. Lora, N. Ritchie y otras

COLECCION ANALISIS

LA IGLESIA ELECTRONICA Y SU IMPACTO
EN AMERICA LATINA (2a. ed.)
Hugo Assmann

INTELECTUALES Y PUEBLO: UN ACERCAMIENTO
A LA LUZ DE ANTONIO GRAMSCI (2a. ed.,
J.F. Gómez Hinojosa

TRANSICION Y CRISIS EN NICARAGUA
Rosa M. Torres y J. Luis Coraggio

DEL VIEJO ORDEN AL NUEVO DESORDEN.
LA CRISIS FINANCIERA INTERNACIONAL (2a. ed.)
Reginal Green (editor)

RACISMO: ALGO MAS QUE DISCRIMINACION (2a. ed.)
María Teresa Ruiz

LA DEUDA EXTERNA DE AMERICA LATINA.
EL AUTOMATISMO DE LA DEUDA (2a. ed.)
Franz J. Hinkelammert

TEORIA Y PRACTICA DEL RACISMO
Quince Duncan y Loreine Powell

EL PENSAMIENTO SOCIAL DE JUAN PABLO II
Franz J. Hinkelammert y otros

UTOPIA Y LIBERACION. EL AMANECER DEL INDIO
Raúl Vidales

PENSAR SOBRE LOS MEDIOS. COMUNICACION Y CRITICA SOCIAL
Armand y Michele Mattelart

EL FUSIL Y EL OLIVO: LA CUESTION
MILITAR EN CENTROAMERICA
Gabriel Aguilera

CENTROAMERICA: DEUDA EXTERNA
Y AJUSTE ESTRUCTURAL
Gerardo Timossi

COLECCION SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

NICARAGUA: IGLESIA, ¿MANIPULACION O PROFECIA?
Rosa M. Pochet y Abelino Martínez

COSTA RICA: LA IGLESIA CATOLICA Y EL ORDEN SOCIAL
Andrés Opazo Bernales

HONDURAS: IGLESIA Y CAMBIO SOCIAL
Gustavo Blanco y Jaime Valverde

GUATEMALA: LA CRUZ FRAGMENTADA (2a. ed.)
José Luis Chea

PANAMA: LA IGLESIA Y LA LUCHA DE LOS POBRES
Andrés Opazo Bernales

EL SALVADOR: IGLESIA CATOLICA Y CAMBIO SOCIAL
Pedro Henríquez

LAS SECTAS EN NICARAGUA:
OFERTA Y DEMANDA DE SALVACION
Abelino Martínez

COLECCION TRADICION PROTESTANTE

LA TRADICION PROTESTANTE EN LA TEOLOGIA
LATINOAMERICANA. LECTURA DE LA TRADICION METODISTA
José Duque (editor)

LA MUJER EN LA CONSTRUCCION DE LA IGLESIA.
UNA PERSPECTIVA BAUTISTA DESDE
AMERICA LATINA Y EL CARIBE
Jorge Pixley (editor)

HACIA UNA FE EVANGELICA LATINOAMERICANISTA
Jorge Pixley (editor)

COLECCION TESTIMONIOS

NICARAGUA: COMBATE Y PROFECIA (2a. ed.)
Mons. Pedro Casaldáliga

BAJO LA LUNA DE JADE
Delfina Collado

LAS ARMAS DE LA LUZ. ANTOLOGIA DE LA POESIA CONTEMPORANEA DE LA AMERICA CENTRAL
Alfonso Chase (compilador)

EL PADRE NUESTRO DESDE GUATEMALA
Julia Esquivel

LA IGLESIA ES NOTICIA
Eduardo Bonnín

COLECCION CENTROAMERICA

EL RETO DEMOCRATICO EN CENTROAMERICA
Ricardo Sol (editor)

LA HERENCIA DE SANABRIA
Javier Solís

RESEÑA HISTORIA DE LA IGLESIA EN COSTA RICA
Mons. Víctor Manuel Sanabria

COLECCION LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA

HISTORIA SAGRADA, HISTORIA POPULAR. LA HISTORIA DE ISRAEL DESDE LOS POBRES (1220 A DE C. A 135 D.C.)
Jorge Pixley

COLECCION CUADERNOS

LA IRRUPCION DE LOS POBRES EN LA IGLESIA
(DOCUMENTOS)

CENTROAMERICA: CRISTIANISMO Y REVOLUCION
(DOCUMENTOS)

LA PALABRA SOCIAL DE LOS OBISPOS COSTARRICENSES
Miguel Picado (editor)

AMERICA LATINA CLAMA A LAS IGLESIAS
(DOCUMENTOS)

¡QUEREMOS LA PAZ! (DOCUMENTOS)

TEOLOGIA DESDE EL TERCER MUNDO
(DOCUMENTOS)

TEOLOGIA DE LA LIBERACION (4a. ed.)
L. Boff, P. Richard y otros

SOBRE EL TRABAJO HUMANO:
ENCICLICA Y COMENTARIO (3a. ed.)
Juan Pablo II y Equipo DEI

LA PASTORAL SOCIAL EN COSTA RICA. DOCUMENTOS
Y COMENTARIOS ACERCA DE LA POLEMICA
ENTRE LA IGLESIA CATOLICA Y EL PERIODICO LA NACION
Pablo Richard (editor)

IGLESIA, CRISTIANISMO Y RELIGION EN AMERICA CENTRAL.
RESUMEN BIBLIOGRAFICO (1960-1988)
Guillermo Meléndez

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de agosto de 1989
su edición consta de 1000 ejemplares.

ISBN 9977-83-006-1

Intelectuales y Pueblo

La importancia del análisis contenido en este libro, radica en la relevancia del tema para la Teología de la Liberación.

Son muchos los teólogos que han tocado el tema del "intelectual orgánico". Una aproximación crítica al pensamiento de Gramsci en este renglón era necesaria y la obra que ahora presentamos nos la proporciona.

El autor de este libro ha sabido hacer una obra en la que la rigurosidad científica no está reñida con una toma de posición precedente.

JOSE FRANCISO GOMEZ HINOJOSA. NACE EN MONTERREY, MEXICO, EN 1952. ESTUDIA FILOSOFIA Y TEOLOGIA EN SU CIUDAD NATAL. SACERDOTE DESDE 1978. PARTICIPO AL AÑO SIGUIENTE EN EL TALLER DE FORMACION DEL DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI) EN SAN JOSE, COSTA RICA.
PERIODISTA Y ASESOR DE CEB's. TRABAJO DURANTE TRES AÑOS EN UNA PARROQUIA DE LA PERIFERIA DE MONTERREY. OBTUVO EN 1986 EL DOCTORADO EN FILOSOFIA POR LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD GREGORIANA DE ROMA. ACTUALMENTE ES PROFESOR EN LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MEXICO.

